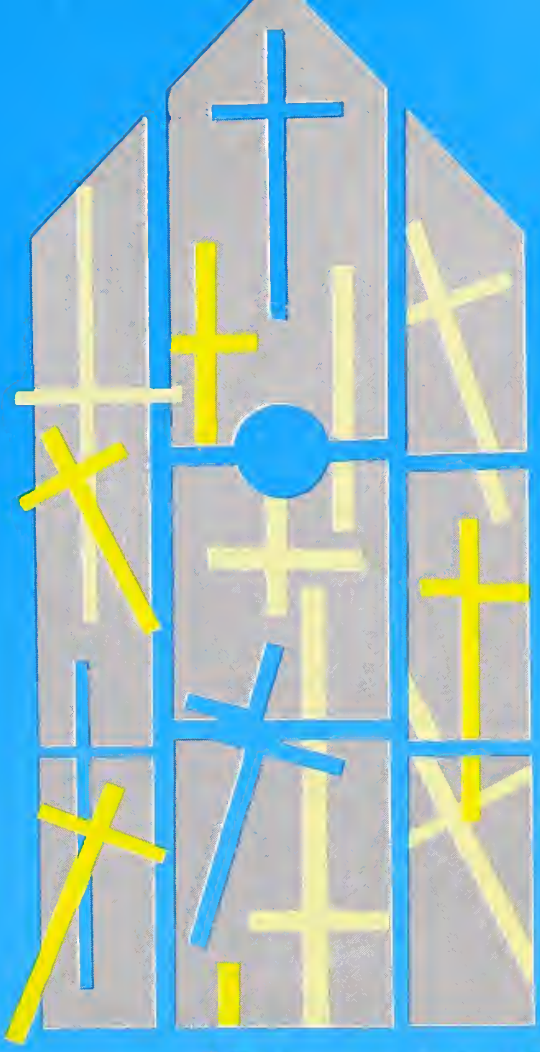
BV
600.2
.M53
1992

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 1 1 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

BV600.2 .M53 1992
Mmguez Bonino, Josi.
Conflicto y unidad en la
iglesia /



CONFLICTO Y UNIDAD EN LA IGLESIA

José Míguez Bonino

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/conflictoyunidad00migu

CONFLICTO
Y
UNIDAD EN LA IGLESIA

José Míguez Bonino

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 25 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

SEBILA
San José, Costa Rica
1992

Diagramación: Darío Atehortúa
Portada: CREART

261
M636c
Míguez Bonino, José
Conflicto y unidad en la iglesia /
José Míguez Bonino. -- San José, C.R.:
Sebila, 1992.
89 p. ; 21 cm.

ISBN 9977-958-04-1

1. ECUMENISMO. 2. IGLESIA. I. Título.

Hecho el depósito de ley.

Ediciones SEBILA, 1992
Apartado 901
1000 - Sam José, Costa Rica
Tels. 33 - 3830 y 21 - 9162
FAX (506) 33 - 7531

Contenido

INTRODUCCION
"No vine a traer paz sino lucha" 5

Capítulo I
Es necesario que haya disensiones 13

Errados, herejes, transgresores y enfermos 15
Los factores "no teológicos" 20
¿Quién pertenece a la iglesia? 24

Capítulo II
Los límites y centro de la unidad 27

Comunión en la variedad 29
Una deidad - una iglesia - un imperio 33
La fe que confesamos 34
Hacia el "libre mercado religioso" 36

Capítulo III
"No como el mundo la da" 39

Paz en la tradición profética 41
Jesús, provocador y príncipe de paz 45
Pablo, la comunidad de resistencia 50
Conflictividad y eclesiología 56

Capítulo IV
La "oikoumene": ¿una causa dividida? 59

El Consejo Mundial de Iglesias en una perspectiva latinoamericana 60
Geografía, historia y misión: la nueva oikoumene 60
¿Cómo responder a la problemática de la nueva oikoumene? 63
En busca de una estrategia 69

Apéndice
Algunos apuntes sociológicos 77

Teoría de conflicto 79
Tipos de conflicto 81
El proceso del conflicto 82
El manejo de conflictos 83

Notas bibliográficas 85

INTRODUCCION

"No vine a traer paz sino lucha"

"No vine a traer paz sino lucha"

El mismo Jesús que prometió: "Mi paz os dejo, mi paz os doy" dijo también: "¿Se creen que vine a traer paz?; la verdad es que no vine a traer paz sino conflicto" (Lc 12:51). Tal vez, si escucháramos el final de la promesa, la contradicción comenzaría a hacerse más interesante: "mi paz...no como el mundo la da". ¿Cuál es la diferencia? ¿De qué paz se trata? ¿Cómo se relaciona esa paz con la división, el conflicto o la lucha?[1]

Naturalmente tendemos a considerar "paz" y "conflicto o lucha" como términos antagónicos y mutuamente excluyentes. Esta interpretación conduce a una noción de paz y de unidad de carácter utópico que genera un falso irenismo que ignora las problemáticas reales o a un autoritarismo que las niega, imponiendo una unidad arbitraria. Es por eso que he escogido como punto de partida la noción de conflicto, más bien que la de unidad, como término heurístico para buscar una concepción de paz y unidad que refleje las condiciones de la vida histórica.

El conflicto es, sin duda, inherente a la vida humana tal como se da en la historia. No me refiero aquí simplemente a la rencilla, el malentendido o el desacuerdo sino a 'la colisión de intereses entre dos partes', sea en el campo social, cultural o religioso. La imagen de una unidad de la iglesia que habría durado cuatro, seis, diez o quince siglos (según qué versión se adopte) para luego ser lamentablemente quebrada por herejes, cismáticos o sectarios, es una ficción que sólo puede sostenerse desde una posición dogmática y autoritaria, que resuelve el problema del conflicto marginando al disidente. La pretendida una iglesia viene a ser, en último término, la iglesia que se ha impuesto. En la realidad, tanto en términos de opiniones como de autoridad o de ética, la historia de las iglesias se desarrolla en una permanente tensión entre unidad y división.

El tema de unidad y conflicto en la iglesia se manifiesta indisolublemente relacionado con las divisiones y unidades de la sociedad. En este sentido, es necesario tener en cuenta tanto la dependencia del campo religioso del social como la autonomía relativa de la dimensión religiosa. En otros términos, ni los conflictos y unidades de la iglesia pueden desprenderse de los de la sociedad, ni reducirse a ellos. Si en el presente estudio nos limitamos mayormente al campo religioso, lo hacemos por una razón práctica de espacio y concentración, pero sin dejar de tener permanentemente en cuenta su relación con las sociedades dentro de las cuales se desarrolla la vida religiosa.

La elección del tema no resulta para mí de un interés teórico o especulativo sino de las experiencias muy concretas de conflicto y búsqueda de unidad dentro de la comunidad cristiana, tanto a nivel internacional como latinoamericano y de la propia iglesia particular a la que pertenezco. Lo que me parece estar en juego es la misión y el testimonio cristiano en el día actual y, en primer lugar, en nuestro subcontinente latinoamericano. He preferido, sin embargo, plantearlo a un nivel más general y teórico, tanto en el plano histórico como en el doctrinal y sociológico, a fin de tomar cierta distancia que nos permita, tal vez, percibir mejor la naturaleza y los perfiles de nuestros propios conflictos y proyectos.

Nada ilustra mejor la dialéctica de la que hablamos que la historia del movimiento ecuménico del último siglo (a la que nos referiremos más específicamente en el tercer capítulo). En efecto, hacia la década de 1950 y 1960 la utopía de una unidad que superara los tradicionales conflictos y fracturas de la cristiandad parecía, si no inmediatamente alcanzable, al menos imaginable. El movimiento centrífugo que se acelera desde el siglo XVI y nos da la multitud de iglesias, denominaciones y grupos que forman el complejo y conflictivo cuadro del cristianismo parecía perder fuerza hacia fines del siglo pasado y dar lugar a un impulso de re-encuentro, aceptación e integración que iba cobrando fuerza creciente. En efecto, desde el final del siglo XIX y comienzos del XX ganan en extensión y profundidad las diversas organizaciones ecuménicas (Consejo Misionero Internacional, Asociación Mundial de Escuelas Dominicales, Asociaciones Cristianas de Jóvenes y de Mujeres, la Alianza Evangélica, la Federación Universal de Movimientos Estudiantiles Cristianos y otras varias). A nivel de las iglesias protestantes y ortodoxas, se crean los dos organismos ecuménicos de Fe y Constitución y Vida y Obra, cuyas conferencias internacionales auguran el re-encuentro a nivel doctrinal

y ético de las mayores confesiones protestantes y algunas iglesias ortodoxas. Se producen uniones de iglesias (en Canadá, India del Sur, Filipinas, Japón) que hubieran parecido impensables un siglo atrás.

El brutal enfrentamiento de países tradicionalmente cristianos en la Segunda Guerra Mundial no logró disolver ni detener el proceso ecuménico que en la víspera del conflicto armado se había concretado en un "Consejo Mundial de Iglesias en proceso de formación". Por el contrario, apenas terminada la guerra se realiza en Oslo (1947) la Conferencia Mundial de Juventud Cristiana y al año siguiente, a despecho de la escalada de la 'guerra fria', se confirma la organización del Consejo Mundial de Iglesias: las iglesias reafirman su voluntad de "permanecer juntas". Con el ascenso al papado de Juan XXIII, la Iglesia Católica Romana, tradicionalmente crítica del naciente movimiento ecuménico, se incorpora al diálogo creando su Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos y enviando observadores a la Asamblea del CMI de 1961 en Nueva Delhi. El Concilio Vaticano II, convocado por el mismo pontífice, con la presencia de numerosos 'observadores' de iglesias ortodoxas y protestantes, define al nivel magisterial más alto "los principios católicos de ecumenismo" en un decreto conciliar. El ingreso al Consejo Mundial, en aquella misma Asamblea de 1961, de las iglesias ortodoxas de los países de Europa Oriental y de varias iglesias de Africa y Asia, da al movimiento ecuménico una universalidad que parecía presagiar una marcha, posiblemente larga, pero cada vez más firme, hacia la ansiada unidad.

En las dos últimas décadas, sin embargo, reaparecen diversos tipos de tensiones y se hace claro que el camino hacia la unidad es más áspero y los procesos más complejos de lo que habíamos imaginado. O tal vez, que la visión de unidad desde la que habíamos asumido la empresa ecuménica necesitaba ser profundizada, aclarada e incluso revisada. Curiosamente -o tal vez lógicamente- el diálogo ecuménico despertó en las iglesias participantes un deseo -o una necesidad- de definir más claramente su propia identidad, estimulando la creación o el fortalecimiento de unidades o familias confesionales mundiales (luterana, metodista, reformada, son las primeras, además de las instancias ortodoxas y anglicanas ya existentes y las de otras denominaciones protestantes que van creándose posteriormente). Las tensiones post-conciliares hacen que la Iglesia Católica modere el paso de su participación ecuménica: el Grupo Mixto de Trabajo (JWG) entre ella y el CMI continúa, pero SODEPAX, un temprano intento de convergencia y colaboración a nivel de cuestiones

sociales, naufraga en 1980, luego de trece años de existencia. Dentro del propio CMI se manifiestan tensiones norte-sur. Iglesias no-participantes en el CMI e incluso sectores de las iglesias miembros, creen necesario crear una organización que responda a líneas teológicas y evangelizadoras más acordes con una teología que consideran más 'evangélica' (Conferencia de Lausana en 1974 y su continuación en reuniones sucesivas y en organizaciones continentales o nacionales). A otro nivel, surgen nuevos movimientos religiosos, de rápida expansión, creando una especie de 'libre mercado religioso' que pone en cuestión el 'monopolio religioso' de las grandes iglesias territoriales y/o denominacionales que configuraban el 'mundo cristiano' hasta la Segunda Guerra Mundial.

Cuando miramos más de cerca la temática y características de las tensiones que van apareciendo, percibimos que parecen entablarse en torno a un nuevo eje: no ya el doctrinal, eclesiológico, litúrgico o canónico que caracterizó las divisiones clásicas sino **la relación entre la iglesia y la sociedad**, o más específicamente, lo que tiene que ver con el compromiso, el envolvimiento y la participación de las iglesias en los conflictos de la sociedad. No es que esta dimensión no haya estado presente -de esto hablaremos más ampliamente- en las divisiones y conflictos tradicionales. Ni tampoco que los actuales conflictos no se correspondiesen con posiciones doctrinales, definiciones eclesiológicas y cuestiones litúrgicas y canónicas. Lo que sí ha ocurrido es que las dimensiones políticas, económicas, sociales e ideológicas subyacentes a los conflictos, son ahora explícitas. Temas doctrinales como la relación salvación/transformación social o el significado teológico de la pobreza, temas que relacionan lo ético con lo científico como la ingeniería biológica o la ética sexual, temas canónicos como la legitimidad de la participación de los ministros en la controversia y acción política, temas de ética política como la actitud a asumir en situaciones conflictivas como las del apartheid en Sud Africa, las luchas de liberación en Africa del Sur o América Central, reclaman respuestas concretas. Fenómenos como "la nueva derecha religiosa" arrancan de su supuesta 'neutralidad política' a grandes sectores fundamentalistas de los Estados Unidos de Norte América y se propagan por el mundo entero.

Escapa a nuestro propósito -aunque sería muy interesante- analizar las causas de este aparente 'deslizamiento' de las discusiones y conflictos religiosos. Sin duda tiene que ver, por una parte, con la creciente socialización del mundo moderno. Es decir, se crean unidades sociales más grandes y complejas, donde las clases y las razas conviven y se

relacionan diariamente, haciendo más evidentes las asimetrías y sometiendo la vida personal a la mediación de las estructuras sociales hasta en sus más mínimos detalles. Todo ello acarrea una inevitable politización de todos los aspectos de la vida humana, no sólo a nivel local, sino regional y mundial.[2]

Algunos de los problemas que surgen en estas circunstancias se tornan tan críticos que atañen al significado, la posibilidad y el destino de la vida personal y colectiva. La biogenética, la crisis ecológica y la guerra nuclear, son ejemplos de una faz de estos fenómenos; la marginación, el hambre, la opresión social y racial configuran otra faz, indisolublemente ligada a la anterior. En estos puntos, los problemas implican la vida y la fe de las iglesias. Creación y redención, por ejemplo, resultan hoy inarticulables sin referencia a estas problemáticas. La distinción entre dogmática y ética se torna borrosa: las definiciones dogmáticas funcionan inevitablemente también como proposiciones éticas (piénsese, por ejemplo en definiciones antropológicas en relación con la bisexualidad o con la fecundación in vitro). A la vez que la ética se hace explícitamente política, la distinción entre medios y fines que permitía una ética de 'principios', pierde sentido.

Podríamos plantear el tema en otros términos: si el conflicto resulta del choque, real o percibido como tal, de intereses de personas, grupos o partidos, el intento ecuménico, al buscar transformar la morada humana en una casa común y la raza humana en una sola familia, pone inevitablemente en tensión los intereses encontrados de las razas, naciones, regiones, sexos, culturas y clases sociales que procura reunir: se transforma, entonces, en un espejo que refleja los conflictos humanos. A su vez, esta problemática aparece en la vida de cada iglesia y de cada comunidad cristiana: así el problema ecuménico es a la vez causa y consecuencia de una problemática pastoral de cada una de esas iglesias y comunidades.[3]

Frente a estos temas, las iglesias se encuentran frecuentemente carentes de una adecuada comprensión de la naturaleza y funcionamiento del conflicto como realidad social y de una teología que les permita enfrentarlo en su dimensión religiosa, puesto que se han negado a admitir el conflicto como parte de su propia existencia. Por esa razón se les hace difícil articular una respuesta pastoral, tanto intra como interconfesionalmente. El resultado suele ser la intolerancia o un pluralismo paralizante. Parece, pues, indispensable, una reflexión sostenida e interdisciplinar sobre la naturaleza social y la comprensión teológica

del conflicto, tanto para la propia pastoral de las iglesias como para la relación ecuménica. Esta es la temática que deseamos abordar en estas páginas, no con la ilusión de resolverla sino con el propósito de llamar la atención a la misma y, tal vez, estimular una reflexión y un diálogo ecuménico franco al respecto.

El orden del desarrollo de estos capítulos es sumamente sencillo. Trataremos en un primer capítulo de identificar algunas metodologías que nos ayuden a abordar el tema del conflicto. En segundo lugar (capítulo II) daremos un vistazo a momentos particularmente significativos de la historia de las iglesias, procurando perfilar algunos de los modelos de unidad y tipos de conflicto que han aparecido en la misma. Pasaremos luego a una reflexión sobre el concepto bíblico de paz (capítulo III). Finalmente analizaremos, a modo de ejemplos, algunos casos específicos a nivel general y local.

CAPITULO I

"Es necesario que haya disensiones" [4]

"Es necesario que haya disensiones" [4]

¿Cómo entender, tomar posición y trabajar adecuadamente una pastoral "en situaciones de conflicto", a nivel local, nacional o mundial, ya que cada vez nos vemos más envueltos en tales situaciones? Inevitablemente, tenemos que plantearnos la necesidad de una metodología adecuada para tal fin.

La atmósfera que nos rodea está llena de sonidos e imágenes. Cuántos de ellos podamos captar depende de la antena de que dispongamos. Algunas antenas nos permiten captar los sonidos e imágenes que nos llegan de una dirección; otras, de varias; las antenas parabólicas -nos dicen- nos dan la mayor amplitud de recepción. Algo análogo ocurre con los hechos históricos y las experiencias presentes. Las ciencias humanas (sociología, antropología, historia, etc.) funcionan como antenas en relación con dimensiones diferentes y complementarias de los hechos. Más allá de las ciencias, sin embargo, e incluso dentro de ellas, hay elementos de 'intuición', de 'simpatía' que no son menos útiles. Cuando nos referimos a estos fenómenos en el ámbito religioso, además, no podemos prescindir de los elementos de interpretación propios de la misma fe, a saber la teología histórica, dogmática y ética. ¿Cómo se aplica todo esto a la consideración de conflicto y unidad en nuestras iglesias? Retomamos aquí perspectivas desarrolladas por varios autores, que nos parecen singularmente útiles.

Errados, herejes, transgresores y enfermos

El teólogo brasileño José B. Libanio, S.J. ha hecho un significativo aporte a este tema en su libro *Pastoral numa sociedade*

de conflitos.[5] El halla en la pastoral de la iglesia tres 'aproximaciones' a la comprensión del conflicto en la iglesia: la religioso-moral, la psicosocial y la dialéctico-estructural. Retomamos en esta sección las dos primeras, aunque apartándonos a veces del desarrollo del colega y amigo Libanio.

El enfoque **clásico**, en el sentido de ser el más tradicional y aún hoy día dominante, atribuye los conflictos a actitudes o posiciones personales, de orden **religioso y/o moral**: un error de comprensión de la verdad o una falla de la voluntad. El error puede deberse a la ignorancia; la falla moral, al egoísmo, la ambición, la perversidad, la lujuria; en síntesis, el pecado. Ya Hobbes, en su clásico *Leviatán* dictamina que: "hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia: primero, la competencia; segundo, la desconfianza; tercero, la gloria".[6]

Referido al ámbito religioso, el conflicto se debería a que alguno (o un grupo) rechaza la verdad revelada, confesada y proclamada por la comunidad o la distorsiona, añadiéndole elementos extraños, exagerando o negando algunos artículos de la fe o dándole interpretaciones discordantes con la tradición. Se trata, en el lenguaje acuñado en la tradición teológica, del fenómeno de la **herejía**. Tal deformación puede ocurrir también (y a veces conjuntamente) en el plano ético, a saber, por un rechazo del orden correcto, de los valores éticos y las conductas aceptadas como los que corresponden a la fe. El 'espíritu faccioso' es visto como una forma particularmente perversa que está a la base de las divisiones o **cismas**.[7]

Desde esta perspectiva, la solución a los problemas tiene un aspecto preventivo: la enseñanza doctrinal y la educación moral; un aspecto correctivo: el llamado a la renuncia al error o el arrepentimiento por la conducta incorrecta y un aspecto punitivo, que va desde la sanción disciplinaria y la suspensión de la comunión hasta la excomunión. Por consiguiente, la ley doctrinal y moral y las instancias jurídicas adquieren aquí una gran importancia, al punto de definir la función principal del responsable (ministro, obispo, etc.), como la preservación del correcto orden doctrinal y moral. El carácter formal de estos párrafos podría esconder la historia -que continúa en no pocos casos- de cruenta lucha, de angustia y dolor, de crueldad y de obstinación que ha ensombrecido y ensombrece la vida de iglesias y comunidades cristianas y ha opacado y opaca el testimonio de las mismas ante el mundo. En nuestro propio continente, Rubem Alves ha analizado, en relación con una iglesia particular, lo que llama el "Protestantismo de la recta doctrina", mostrando

algunas de las raíces y consecuencias de la aplicación a la vida de la iglesia de un sistema 'represivo', basado en esta interpretación de toda divergencia como una transgresión al orden doctrinal y moral definido dogmáticamente.[8]

Sería absurdo negar que los factores doctrinales y éticos juegan un papel en los conflictos que las iglesias han sufrido y sufren. Después de todo, el ser humano es un sujeto moral y religioso que no puede existir sin definir comprensiones y valores y, por lo tanto, sin que se creen conflictos en torno a esas definiciones. Cuando el Nuevo Testamento reconoce de varias maneras que la disensión, el conflicto y la división acompañarán la vida de la comunidad cristiana hasta el fin, no propone una comprensión dialéctica en la que la negación o la oposición sean el camino a una síntesis superior, sino que está simplemente reconociendo la realidad del pecado como poder de destrucción de la comunidad, tanto en su proclamación como en su manera de vivir y actuar. Aun sin negar que hay un nivel en que la divergencia e incluso el conflicto pueden jugar un papel positivo, hemos de reconocer la presencia del pecado en las divisiones que han fracturado repetidamente la vida de la familia cristiana.

Si tomamos en serio este hecho, estaremos prevenidos contra la ilusión de que algún arreglo estructural o institucional o alguna definición dogmática o ética con 'consenso universal' pongan fin a las divisiones y las divergencias. Pero, a la vez, la radicalidad de la antropología bíblica nos lleva a reconocer la presencia del pecado en **todos los actores personales e institucionales de tales conflictos** y por lo tanto, el carácter necesariamente penúltimo, provisorio y condicional de las formulaciones en las que cristalizamos la comprensión de la verdad y de los valores que consideramos normativos. Desde una perspectiva secular, Dahrendorf ha denunciado el mito de una sociedad que ha superado la conflictividad (ya sea en una variante idealista de la vigencia plena de una ley moral absoluta o en la determinista de una sociedad perfectamente justa y humana donde las causas del conflicto hayan desaparecido). En su *Pfade aus Utopia* (que comentaremos en el Apéndice), el autor observa: "no es la presencia sino la ausencia de conflicto lo que es anormal: tenemos buenas razones para sospechar de una sociedad [diríamos nosotros, 'también de una iglesia'] que no tiene conflictos".[9]

Es precisamente por estas razones que un enfoque exclusivo del conflicto como una falla en la comprensión o en la voluntad -es decir,

un hecho doctrinal y/o ético, resulta insuficiente y negativo. Entraña una serie de peligros y distorsiones que frecuentemente se han presentado y se presentan en la vida de las iglesias:

1) olvida que el conflicto tiene lugar en una entidad social (la iglesia) inserta a su vez en una sociedad: es decir, descarta el carácter socio-estructural de las acciones humanas y por lo tanto el carácter ideológico de las ideas y los valores que representan (y también encubren) intereses, legítimos o ilegítimos, pero reales;

2) hecho ese recorte de la realidad, el 'pastor', el 'obispo' o la 'judicatura eclesiástica' pretenden colocarse por fuera y por arriba del conflicto, como si no tuvieran ni representaran también intereses particulares y/o sectoriales;

3) esto hace que este enfoque resulte particularmente inadecuado y negativo para responder a los conflictos más duros que hoy sacuden a las iglesias, al confrontarse, tanto en las iglesias particulares como en la oikoumene y en la sociedad, sectores dominantes y subordinados de nuestras sociedades asimétricas en lo económico, político, social, étnico, sexual o cultural. Incapaces de reconocer ese carácter socio-estructural del conflicto, adoptamos pastorales paralelas para distintos grupos sociales, con el fin de evitar la tensión, en unas ocasiones nos frustramos cuando estallan en la iglesia (a veces bajo disfraz), luchas entre grupos de intereses encontrados, en otras tratamos de resolverlos con apelaciones emotivas a una supuesta 'reconciliación', ocultando los problemas reales que frecuentemente reaparecen, tanto más virulentos cuanto más reprimidos.

4) La simple identificación de la divergencia como 'error doctrinal' que debe ser extirpado mediante el ejercicio de la autoridad, hace que la iglesia se prive, precisamente en el ámbito teológico, de la verdad que, a menudo, el 'desviado' representa y que podría servir a la comunidad toda como advertencia, corrección y estímulo al crecimiento en la verdad. ¿No ha sonado muchas veces en la herejía la voz del Señor llamando a su pueblo a una mayor fidelidad en su proclamación, su enseñanza y su conducta?[10]

El mundo moderno, con su énfasis en lo subjetivo y experiencial, ha privilegiado un enfoque **psicológico**, que se traslada a la comprensión de los fenómenos religiosos y a la pastoral consiguiente. El conflicto se ve entonces, no como maldad o ignorancia sino como enfermedad, desequilibrio, locura. Su explicación se halla en mecanismos psicológicos como el autoritarismo, la destructividad, los mecanismos de defensa o de compensación, que las diferentes escuelas psicológicas analizarán de diversas maneras. Un conflicto en una comunidad religiosa, o en un seminario, podrá atribuirse, por ejemplo, a la necesidad de compensación de una persona o un grupo que padece un complejo de inferioridad y que crea un clima negativo en el conjunto ('tienen mala onda', dirían los adolescentes).

La respuesta, entonces, se hallará en el tratamiento de la enfermedad o en la remoción del perturbado. La primera posibilidad corresponde a la pastoral preventiva y correctiva que ya hemos mencionado en lo doctrinal y moral. Es un enfoque pastoral dominante en buena parte de la formación pastoral, por ejemplo, en los Estados Unidos de Norteamérica y ha tenido bastante influencia en seminarios protestantes de nuestro continente. Este enfoque se complementa muy bien con la visión del conflicto de la sociología funcionalista (véase al respecto el Apéndice). En efecto, si la sociedad se concibe como un organismo donde las personas y los grupos tienen 'roles y funciones' que se equilibran y complementan para lograr un funcionamiento armónico, el conflicto es un mal-funcionamiento, un desajuste causado por algún factor disfuncional. Visto desde el ángulo psicológico, se trata, pues, de superar, mediante una terapia personal, grupal o institucional adecuada, tales desajustes, de disminuir tensiones y de 'ajustar' las personas y los grupos 'a la realidad'.

Estas técnicas funcionan mejor dentro de grupos socialmente homogéneos, pero a veces logran 'suspender', mediante la amistad, la aceptación mutua dentro de la hermandad y el sentido de cuerpo. Se suspenden también las confrontaciones objetivas, derivadas de las relaciones sociales asimétricas de los miembros de una comunidad o iglesia.

También en este caso tenemos que reconocer la verdad parcial (pero no por eso menos real) de esta aproximación: toda situación en la que nos hallemos repercute en nuestra psíquis. No hay ningún conflicto puramente objetivo porque en todo grupo hay experiencias de realización / frustración, satisfacción / insatisfacción, aceptación / rechazo, estima / desprecio: es necesario hacer conscientes tales experiencias para crear un 'tejido afectivo' sin el cual un grupo, sector, comunidad, partido

o institución difícilmente podrán trabajar eficazmente. Los sentimientos irracionales suelen ser muy destructivos. Por otra parte, cualquier grupo humano, y más aún aquellos que están activamente comprometidos con una causa, necesitan formas de 'descompresión', relajamiento, resolución de frustraciones, mecanismos para tratar resentimientos y rivalidades personales y grupales. En situaciones de extrema opresión social, como las que frecuentemente sufren muchas comunidades cristianas en nuestras sociedades, cuando las soluciones se postergan y hay que pensar en un largo tiempo de 'cautiverio' y de realizaciones mínimas, una 'terapia' que permita cierta medida de distensión, satisfacción, alegría, es indispensable.[11]

La insuficiencia de esta aproximación es, nuevamente, que tiende a absolutizarse. Cuando esto ocurre, tanto la dimensión doctrinal y ética como la social son vistas como simples proyecciones de lo subjetivo. En la medida en que las técnicas psicológicas logren, en efecto, reducir las tensiones y mitigar la 'incomodidad', llegan a eliminar la conciencia de las condiciones objetivas del conflicto y por lo tanto a desmovilizar aquellas acciones que son necesarias para atacar las causas reales del problema. La insatisfacción e incluso la militancia no son sólo negativas: tienen su función social.

Por otra parte, no podemos olvidar que hay también una pastoral 'punitiva' asociada a esta aproximación: la remoción o 'internación' de la persona o grupo 'enfermos'. Foucault ha analizado este fenómeno de 'cirujía social' en el caso del tratamiento que la sociedad da a los alienados (*Histoire de la folie a l'age classique*) y su vinculación con los mecanismos de poder. Así, las tensiones relacionadas con los conflictos generacionales, con el 'shock cultural' vinculado a las migraciones internas o con la protesta feminista, suelen tratarse como fenómenos psíquicos a resolver mediante mecanismos de integración, o mediante la 'neutralización' de los 'perturbadores' (calificados como 'extremistas' o 'radicales'), sin penetrar las causas más profundas de esos problemas y por lo tanto sin aprovechar las posibilidades creadoras y transformadoras presentes en esas tensiones.

Los factores "no-teológicos"

En una carta que llegó a ser clásica, el biblista y teólogo C.H. Dodd se preguntaba en 1949 por qué tantas veces, cuando parecía que todos los obstáculos teológicos y canónicos estaban allanados entre

iglesias, la unidad no llegaba. Proponía, por consiguiente, que se analizaran los "factores no-teológicos" que separaban a las iglesias. La expresión "no-teológicos" para designar problemas de orden social, personal, histórico, ha sido legítimamente cuestionada. Pero la conciencia de la existencia de tales factores, difícilmente podría ponerse en duda. En realidad, ya en su clásico estudio del cisma en los primeros siglos del cristianismo, S.L. Greenslade[12] enumera causas personales, sociales, nacionales y de poder en las tempranas divisiones de la iglesia. Los conflictos no resultan solamente de la ignorancia, el error o las fallas morales de las personas. Tampoco pueden reducirse a causas subjetivas. Por eso Libanio, luego de analizar estas aproximaciones pastorales al tema propone una tercera, que denomina **dialéctico-estructural.**

Sobre esa aproximación han trabajado con particular competencia tanto el autor citado como el sociólogo de la religión Otto Maduro en su libro.[13] A ambos soy deudor en las siguientes observaciones con respecto a una aproximación de este orden al tema del conflicto en la iglesia. Por cierto, el enfoque dialéctico-estructural no es el único posible con respecto a los factores sociales. También las teorías funcionalistas de conflicto reconocen que sujeto de conflictos no son solo personas aisladas sino clases, razas, naciones o grupos religiosos con sus intereses, muchas veces conflictivos, por lo que los conflictos en el plano religioso no son aislados, sino interrelacionados al interior de una formación social. Creo que el enfoque funcionalista tiene cierto valor y vigencia, como lo indicaremos en el Apéndice. Pero considero que sus análisis resultan distorsionados y distorsionantes si no se los incluye dentro de un marco analítico dialéctico-estructural.

Partimos de la noción de 'campo religioso' definida por Bourdieu en su ensayo "Génese et structure du champ religieux" que Francois Houtart ha resumido en términos de "aquella porción del espacio social constituída por el conjunto de instituciones y actores religiosos en interacción".[14] En esta perspectiva, una aproximación estructural al tema de conflicto tendrá en cuenta al menos estas cinco condiciones:

1) La religión, como elemento en una sociedad dada, **es estructurada por dicha sociedad** -por ejemplo por su estructura de clases o su estructura étnica. La bien estudiada correlación entre ubicación social y pertenencia denominacional y la coincidencia de movilidad social y denominacional en los Estados Unidos de Norteamérica o el mapa eclesiástico en

relación con la división racial en Sud Africa son ejemplos típicos de esa relación.

2) La religión, como un 'lenguaje' específico (un sistema de signos y símbolos) tiene una **relativa autonomía**, que tiene que ver con sus contenidos doctrinales, su historia y su auto-conciencia y auto-representación. Esta autonomía relativa prohibe un enfoque reduccionista que vea en el campo religioso sólo un reflejo del campo social y que reduzca a epifenómenos de éste, el conflicto y la unidad religiosa. Precisamente, todo el fenómeno profético, tanto antiguo como actual, muestra las posibilidades del campo religioso de desligarse parcialmente de ciertos condicionamientos sociales, aunque su protesta no esté desvinculada de las condiciones objetivas de la sociedad en la que actúa.

3) En nuestras sociedades asimétricas y extremadamente especializadas ha habido una creciente 'división del trabajo' en el campo religioso, por la cual un **sector especializado** -el clero- ha ido monopolizando la producción religiosa. Ya a principios de siglo, los estudios de Max Weber mostraban cómo ese grupo, como un todo, actúa como autorizado por la 'institución sagrada' (institución hierocrática en la terminología de Weber) y es reconocido como legítimo productor y dispensador de los 'medios de producción religiosa' (doctrina, culto, símbolos, valores). Históricamente, este grupo ha pertenecido mayormente a los sectores dominantes de la sociedad o ha estado vinculado con ellos por relaciones sociales, institucionales, intereses de clase y puntos de vista ideológico.

4) En la medida en que las iglesias y sus representantes autorizados alcanzan esta posición, se transforman en uno de los instrumentos de la hegemonía de una clase, raza, sexo o sector de la sociedad y colaboran en la consolidación de un "bloque histórico". Al mismo tiempo, las iglesias suelen asumir formas de organización (imperiales, monárquicas, sinodales) y división de roles (magisteriales, judiciales, gerenciales) característicos de las sociedades en las que actúan y en las cuales, a su vez, ayudan a moldear tales organizaciones y a definir esos roles. Se establece así una especie de relación 'simbiótica' en virtud de la cual lo que perturbe o amenace perturbar a ese bloque histórico (esa estructura social particular), es también percibido como peligroso para la

religión y recibe una condenación religiosa tanto como política. En el próximo capítulo veremos algunas ilustraciones de este fenómeno en los momentos históricos a los que nos referiremos.

5) Nuestras sociedades, sin embargo, como lo hemos repetido, son **asimétricas**: hay en ellas clases, grupos, razas, géneros con intereses contrastantes. Algunos mantienen una hegemonía y otros son dependientes. Por consiguiente, frecuentemente aparecen conflictos, a veces encubiertos, otras explícitos; en ocasiones sólo potenciales, en otras asumidos concientemente, organizados y en algunos casos incluso violentos. Por consiguiente, también en el campo religioso aparecen lo que podríamos llamar 'clientelas religiosas' diferenciadas y se producen manifestaciones y organizaciones diferentes: populares, femeninas, negras. El fenómeno de 'iglesias de los pobres', que ha acompañado permanentemente la vida de la iglesia cristiana es una ilustración clara de este hecho.

Si tenemos en cuenta estas condiciones en la conformación del campo religioso, es fácil advertir al menos tres tipos de conflicto, que Maduro analiza en su libro con relación al campo religioso latinoamericano:

a) **conflictos en la sociedad que involucran al campo religioso** como parte de la misma: por ejemplo, conflictos sociales, raciales, de clase, regionales o nacionales;

b) **conflictos en el campo religioso que se reflejan en la sociedad**: por ejemplo, las luchas entre sectores islámicos en Iraq o Irán o las guerras de religión en Europa después de la Reforma del siglo XVI. Por supuesto, hay que recordar que no estamos tratando con causas exclusivas: raramente los conflictos son monocausales. Los factores de clase, raza, nacionalidad, juegan un papel decisivo en esta segunda clase de problemas. Y a su vez, el factor religioso potencia al social y da a los conflictos unas características y una intensidad particulares. La 'guerra religiosa' en Irlanda sería una clarísima ilustración de la conjunción de ambas dimensiones -social y religiosa;

c) **conflictos dentro del propio campo religioso** que, aunque no son independientes de los anteriores, se libran específicamente dentro de las iglesias y comunidades religiosas y entre ellas. Por

ejemplo, conflictos de poder acerca de quién o quiénes detentan en una iglesia la producción doctrinal y simbólica (por ej., quién interpreta autorizadamente las escrituras sagradas); conflictos entre bajo y alto clero; entre clero nacional y extranjero; entre clero y laicado, etc. Aquí juegan un papel importante factores de interés personal, dinero, status, poder al interior de las iglesias. En ocasiones esas diferencias cristalizan en diferentes organizaciones (iglesias, sectas, movimientos o grupos que luchan por el control).

Aunque en alguna medida escapa al propósito específicamente metodológico de este capítulo, me parece interesante recordar una observación de Maduro que, aunque formulada en términos generales, tiene particular relevancia para la comprensión de nuestro mundo religioso latinoamericano.[15] Las **clases y grupos subordinados**, observa el autor, suelen ser incoherentes y aun caóticos en las formas de expresión de su protesta, debido a las propias condiciones creadas por la situación de opresión. Su religión suele reflejar y expresar este mismo hecho. Sin embargo, en situaciones de crisis, estos sectores comienzan a desarrollar una ideología propia y a generar (de su seno o incorporar de sectores dominantes que hacen una 'opción' por los subalternos) 'intelectuales' que expresan y articulan esa ideología. La religión es frecuentemente una forma de expresión y de fortalecimiento de esa nueva conciencia. Aparece entonces una lucha por la apropiación de símbolos, de la interpretación de las escrituras, de la doctrina. La religión es invocada desde ambas márgenes del conflicto: de un lado se denuncia 'la subversión del orden divino', se llama a la 'reconciliación' y a regresar a la 'paz' anterior (?) al conflicto; del otro se denuncia la dominación como una subversión de la justicia de Dios y se llama a la transformación como condición para la paz.

¿Quién pertenece a la iglesia?

En la historia de la constitución de los grupos religiosos, algunos de los temas que hemos considerado se presentan como cuestiones de identidad que sirven para definir los límites de la comunidad y las condiciones de pertenencia y de exclusión. Es decir, las relaciones de la comunidad dentro del campo religioso al cual -en alguna de las circunstancias indicadas- ingresa una nueva entidad. Me parece útil concluir estas observaciones metodológicas con una referencia a esta problemática.

La primera pregunta (no necesariamente en una sucesión cronológica) es ¿cuál es el centro de la nueva comunidad?, ¿qué define la pertenencia a ella?, ¿cómo se identifica a la comunidad?, ¿cuáles son las marcas de su identidad?, ¿qué es lo propio y singular que la legitima? Normalmente hay un símbolo, una personalidad, una 'revelación' particular, un acceso propio al ámbito de lo sagrado que permite responder a estas preguntas.

La segunda pregunta es ¿dónde están las fronteras de la nueva comunidad?, ¿quiénes están dentro y quiénes fuera? ¿quiénes son los enemigos? ¿quiénes los rivales? ¿quiénes los posibles adherentes?

La tercera pregunta es ¿cómo **se consolida** la nueva comunidad?, ¿de qué índole son las relaciones que se anudan en ella? (familiares, institucionales, jerárquicas, carismáticas), ¿qué tipo de autoridad rige y se invoca?, ¿qué elementos de disrupción aparecen y cómo se los supera?

Si estas diversas aproximaciones que hemos bosquejado son tomadas estáticamente, como si una u otra de ellas agotara la naturaleza del conflicto y por consiguiente dictara las respuesta al mismo, nos enredaremos en posiciones incompatibles y reduccionistas. Mi punto de vista, en cambio, es que en una perspectiva dinámica, en la que la sociedad es vista en movimiento y las personas insertas en una compleja red de relaciones, estas aproximaciones pueden ser articuladas tanto en su valor explicativo como en sus propuestas de acción. Creo, sin embargo, que tal articulación sólo es posible **si utilizamos el enfoque dialéctico-estructural como marco de referencia global** dentro del cual, sin perder su especificidad, ubicamos los elementos ideológicos y éticos, las condiciones psicológicas y psico-sociales y los factores personales. No se trata en manera alguna de una reducción sociológica sino de un referencial, puesto que nuestras definiciones y valores se concretizan y nuestras experiencias psicológicas se ubican dentro de formaciones sociales específicas, sin referencia a las cuales resultarían incomprensibles.

CAPITULO II

Los límites y el centro de la unidad

Los límites y el centro de la unidad

Nuevamente, dos dichos de Jesús que los Evangelios recogen, nos plantean el tema de unidad y conflicto. En el periodo crítico en que se va precipitando el choque del movimiento de Jesús con las autoridades y en el contexto de la misión de los enviados, Jesús reprende a sus discípulos, celosos de competidores que no los acatan ni siguen: "El que no está contra nosotros, está a nuestro favor" (Mc. 9:40; Lc. 9:50). Pero dentro del mismo periodo y en medio de la controversia, denuncia: "El que no está en mi favor, está en contra mía y el que conmigo no recoge, desparrama" (Lc. 11:23; Mt. 12:30). ¿Cuáles son los límites de la comunidad que se construye en torno de Jesús y cuál es la señal que permite reconocer quiénes pertenecen a ella? Esta problemática ha acompañado a la comunidad cristiana (o será mejor decir 'las comunidades cristianas') desde el mismo comienzo. Una mirada a las formas en que respondió puede ayudarnos a comprender esas mismas disyuntivas y alternativas cuando se nos presentan, aunque por cierto nunca será posible repetir el pasado, no sólo porque la dinámica histórica no lo permite, sino porque no hay en ese pasado respuestas uniformes: cada época, cada región, cada contexto, evocó formas diferentes de conflicto y de unidad. En esa variedad está la riqueza que nos ayuda y la libertad para recrear. No pretendemos hacer una historia del conflicto y la unidad a lo largo de la vida de la iglesia, sino distinguir algunos modos de vivir esta problemática en ciertos momentos importantes algo así como 'modelos' o 'tipos' diferentes de unidad.

Comunión en la variedad

En su libro *The Serpent and the Dove* Samuel Laeuchli dedica un capítulo (cap. V) a la consideración de la unidad y el conflicto en los primeros siglos. Su conclusión es significativa:

...la unidad de la iglesia primitiva es un término camaleónico...Cuando definimos una unidad concreta, se nos escapa de entre los dedos. Fue una unidad camaleónica la unidad política, la unidad intelectual y la unidad de culto y adoración. El vago concepto de 'iglesia una' sólo puede aplicarse en un sentido muy lato, desde una distancia en que la precisión ha perdido todo valor.[16]

No podemos, en verdad, hablar de la iglesia primitiva como una entidad claramente definida, homogénea y uniforme. Las preguntas: ¿qué es 'eso' que surge en el campo religioso?, ¿cómo se forma y quiénes lo forman?, ¿qué se propone? tienen que haber resultado difíciles de responder.

El mundo en el que esas comunidades aparecen es complejo, sofisticado, con fuertes estructuras sociales, políticas y económicas entrelazadas. Hay una gran mezcla de razas, idiomas y culturas. La sociedad está claramente categorizada, con estamentos sociales diferenciados. Hay muchas religiones toleradas (licitae) que compiten entre sí por adeptos; cultos orientales invaden el resto del imperio. Y hay una religión oficial, el culto del Emperador, que debe proveer la amalgama de todo ese complejo e impregnarlo todo. La nueva comunidad (o comunidades) que surge está lejos de ser automáticamente admitida. Ni siquiera tiene un nombre claro. La designación de "cristiano" recién aparece en Antioquía más o menos por el año 45 a.C. (Hech. 11:25). Pablo nunca la utiliza y prefiere hablar de "el camino" o de "las iglesias de Dios". Lucas, en Hechos, la coloca en labios de personas ajenas a la comunidad (26:28). Tal vez 1 Pe. 4:16 sea el único caso de uso positivo del término desde dentro de la comunidad y aun allí parece ser una referencia al lenguaje que usan 'desde fuera'. ¿Es una nueva 'secta' judía? (en el sentido en que se usa el término 'airesis' para los fariseos y saduceos en Hech. 5:17 y 26:5). Así parece indicarlo el uso del término por los acusadores de Pablo en Hech. 24:5 y por Pablo -repitiendo el término de los acusadores- en 24:14). No es extraño que algunos romanos llamaran a esa nueva manifestación religiosa con los términos "superstitio" y "obstinatio" y añadieran los calificativos "nova et malefica".

El primer tema que se le plantea a la iglesia primitiva es el de la identidad: se la considera una 'secta' del judaísmo que se identifica

por afirmar que el personaje Jesús, cuya historia transmiten, es el "Mesías" esperado, que ha resucitado y regresará a establecer su reino. Pero esa misma afirmación tiene implicaciones que desbordan al judaísmo y que pronto se hacen sentir. Si Jesús es el 'mesías' esperado, este mensaje tiene un alcance universal y debe ser proclamado a todos. Por lo tanto, aparece un carácter misionero de la nueva comunidad, más allá de los límites de Israel (algo que, en alguna medida, ya estaba ocurriendo en el judaísmo mismo). Si el Mesías Jesús estaba preparando e instauraría su reino universal, lo que se espera es una 'restauración de todas las cosas' que tiene dimensiones cósmicas que ya estaban presentes en la expectativa mesiánica judía. ¿Cómo identificarse, pues, cuando se separan del tronco judaico o, por decirlo mejor, cuando son expulsados de la sinagoga? Es evidente que, desprendida del judaísmo, la fe cristiana entra en el abigarrado campo de las religiones. Este es el género al que pertenece: ¿cuál es su 'diferencia específica'?

Aparentemente, la respuesta no es uniforme. Los historiadores y biblistas identifican diversos 'cristianismos' en el cristianismo primitivo. Hubo, al menos, un judeo-cristianismo de Siria occidental (Antioquía) reflejado en el Evangelio de Mateo y uno con 'inclinaciones gnósticas' en Siria oriental (Edessa) que se advierte en el apócrifo Evangelio de Tomás, a fecharse posiblemente antes del 150 AC. Los trabajos de Raymond Brown y otros han detectado un 'cristianismo samaritano' que estaría a la base del evangelio de Juan. Y hace tiempo se ha visto la presencia de un 'cristianismo galileo' con sus propias tradiciones. Tal vez es exagerado hablar de 'cristianismos' como si fueran realidades totalmente diferentes y aisladas. Pero es igualmente artificial tratar de distinguir en esta variedad un cristianismo 'ortodoxo' y otros 'heréticos', o verlos en líneas evolucionistas como desarrollos sucesivos de un núcleo 'puro' original. Seguramente estamos ante movimientos paralelos, con sus particularidades, conflictos e influencias mutuas. Pero sin duda, la respuesta más abarcadora, al menos según las evidencias que nos han llegado, es la del cristianismo paulino. Pablo, en efecto, ha articulado la identidad cristiana en un mensaje de alcance universal y misionero que fundamenta su obra: la 'justicia de Dios' ha venido a ser, con la muerte y la resurrección del Mesías/Kyrios Jesús, una realidad universal que inaugura una nueva era y que, en el poder del Espíritu Santo, se ha desatado en el mundo y convoca a todos los hombres y mujeres a ingresar en el ámbito de esa nueva justicia. Quienes responden, vienen a congregarse en una 'asamblea del pueblo' (ekklesia) que vive ya el comienzo de esa nueva edad. Esa referencia cristológica-eclesiológica

que Pablo resume en la expresión 'en Cristo' es suficiente identidad: nada hay que añadirle. Y dentro de ella puede admitirse una gran diversidad.

El problema, sin embargo, se complica muy pronto porque esa identidad se ve amenazada por concepciones religiosas antagónicas que representan alternativas globales o relecturas alternativas que responden a un ethos y a una cosmovisión radicalmente diferentes de la que el cristianismo naciente propone. Las principales son variantes de lo que solemos llamar, un poco imprecisamente, gnosticismo y religiones mistéricas. Aquí Jesús deviene en una nueva figura (el 'soter' -salvador- de las religiones mistéricas o un 'eón' celestial del gnosticismo); la iglesia, un 'culto' (una celebración de iniciados) y la 'manera de caminar' paulina (la ética) una disciplina ascética o un entusiasmo libertino. **Hay que establecer las fronteras.**

Con las epístolas posteriores, pastorales y universales, comienza una de las respuestas a esta problemática. ¿Cómo establecer 'quién es' y 'quién no es'? Una respuesta está dada en las fórmulas doctrinales de las cuales la que tal vez fue primera fue la muy simple que nos transmite Pablo en 1 Cor. 12:3 -"quienes" llaman a Jesús Señor hablan por el Espíritu, "quienes" lo llaman 'anatema' no hablan por el Espíritu. En las epístolas posteriores se afinan los criterios: "el que no confiesa que Jesucristo es venido en la carne..." (1 Juan 4:2-3), se afirman los códigos de conducta: con los que viven desordenadamente "no tengas nada que ver" (2 Tim. 3:5 VP) y se ejerce un poder de jurisdicción disciplinario: "si no hace caso...expúlsalo de ella (de la 'ekklesia') (Tito 3:10 VP).

La fijación de las fronteras se acentúa en los siglos II y III d.C. frente a nuevos desafíos: el encuentro con la cultura griega, el desafío del culto imperial y las persecuciones. Frente a ellos se definen y fortalecen los tres grandes 'guardianes' de la frontera y testigos de la identidad: el **credo** -el primero de ellos, el núcleo del hoy llamado 'credo apostólico', tal vez como 'credo romano' ya en el siglo tercero -el **canon** del Nuevo Testamento (que, por supuesto, da por sentado como Escritura el canon judío del AT) que se estabiliza recién en el quinto siglo y el **episcopado** monárquico desde el segundo siglo.

Ninguno de estos elementos, sin embargo, se afirma sin conflictos. El desarrollo que hemos resumido en este último párrafo corresponde

a lo que los especialistas llaman 'catolicismo temprano' y que a veces ha pasado como la única forma legítima de cristianismo. Sin embargo, hubo paralelamente a está iglesia que se organiza e institucionaliza, fuertes y activos grupos carismáticos y apocalípticos que contaron con lumbreras teológicas de la magnitud de Tertuliano y otros.

Una deidad-una iglesia-un imperio

Las cosas iban a cambiar en el cuarto siglo, y los ejes de conflicto y unidad se desplazarían consiguientemente. **En efecto, una nueva relación se establece entre la fe cristiana y la sociedad civil y política.** El cristianismo había desafiado al imperio, no a nivel político sino religioso, pero este hecho se convertía en político en la medida en que la religión era una fuerza unitiva y legitimadora. De allí la importancia del culto al Emperador y de la 'theologia politica'. Por eso, cuando el cristianismo se manifestó como una fuerza religiosa poderosa, vino a ser una posibilidad de unidad y legitimación para el Imperio. Cualesquiera hayan sido sus motivaciones (y probablemente él mismo no las conociera), Constantino percibió claramente esta posibilidad. Lo manifiesta con notable precisión en una carta dirigida a Alejandro y Arrio:

> *Mi propósito fue, en primer lugar, traer las distintas concepciones que todas las naciones se forman sobre la deidad a una suerte de uniformidad estable [en griego,sustasin -asociación, unión, estructura estable; en latín habitudinem] y en segundo lugar restaurar el sistema del mundo [oikoumenes soma -el cuerpo del mundo habitado].*[17]

Constantino propone la nueva 'ecumene': el mundo habitado, penetrado por el logos griego, regido por la lex romana y encomendado al dios del cristianismo y a su iglesia. El viejo lema de pax et securitas vuelve a reconstituirse: la pax romana, tiene un nuevo rostro: unión del mundo y unión de la Iglesia. Como consecuencia, la doctrina eclesiástica (no olvidemos que estamos al momento de la discusión trinitaria y del Concilio de Nicea) fungirá de ahora en más como 'ley', como código de un sistema jurídico. Y será 'el brazo secular' el que a la vez garantizará la unidad civil y la religiosa. La 'recepción' de las decisiones de las instancias eclesiásticas se transforma en imposición: quienes las desafíen deberán ser sometidos o quedarán fuera de la 'ecumene'. La unidad está garantizada y todo conflicto será evaluado, juzgado y resuelto en función de la estabilidad de la iglesia/imperio.

No es necesario detenernos en el desarrollo de esta historia en la baja y alta Edad Media. En ella se consolida la unidad de esta iglesia como la de una sociedad estructurada política y jurídicamente. Las eclesiologías posteriores definirían así a la iglesia como una 'societas perfecta', una sociedad plena, que tiene todos los atributos de un verdadero estado temporal, además de los propios de su carácter divino. Se entiende entonces la importancia que adquiere la ley canónica como base de unidad, al señalar los deberes y derechos de todos los actores del 'mundo cristiano'. Se echa de ver también la razón de la preminencia de los 'canonistas' en los siglos XIV y XV y del hecho que la disputa por la centralización de la autoridad en la curia romana viniese a ser la discusión eclesiológica más importante. Curialismo y ley canónica son las garantías de esa unidad: aseguran las fronteras y resuelven los conflictos.

Los conflictos, por cierto, no faltaron. Los más conocidos son los provocados por los choques entre la autoridad religiosa y la civil. El ideal constantiniano es, de alguna manera, invertido por la Iglesia: donde Constantino imaginaba un imperio respaldado por la iglesia, Inocencio III (y otros papas antes y después de él) veían una Iglesia universal y soberana supervisando la totalidad de la vida política. La encíclica Unam Sanctam de Bonifacio VIII (1303) es el documento magistral de esa visión: una sola autoridad divina, ejercida por el papa: directamente en lo religioso (el sol; la espada espiritual) e indirectamente en lo secular por medio de los gobernantes (la luna; la espada temporal) que resuelven ad usum et patientiam sacerdotum.

Pero si bien estos conflictos son los que más han ocupado a los historiadores de la iglesia, hay otra historia más fascinante aún que hoy se ha comenzado a reconstruir con más detalle: la de los movimientos religiosos medievales nacidos en los sectores populares, reivindicando al Jesucristo de los pobres, entretejiendo mitos populares con protestas anticlericales, recuperando religiosidades autóctonas que subyacían bajo la impuesta uniformidad romana. Cátaros, valdenses y bogomiles son muy diferentes entre sí, pero representan la presencia de un sujeto social y religioso marginado y perseguido pero singularmente dinámico y activo.[18]

La fe que confesamos

La frontera entre el mundo medieval y el moderno, más que una línea claramente demarcada, es una amplia faja de tiempo en la que

se gestan cambios políticos, económicos, culturales y religiosos que llegan a conformar 'un orden nuevo'. Determinar la interrelación, las causalidades y mutuos condicionamientos de estas diversas dimensiones sería un ejercicio sumamente arriesgado y en términos de nuestro interés aquí, probablemente bastante estéril. Lo que resulta claro es que el mapa religioso se transforma con la aparición de un número de **iglesias nacionales o regionales** que, en general, reproducen en las nuevas naciones-estado que van afianzándose, el mismo patrón constantiniano. El principio al que se arriba al final de diversos conflictos bélicos, cujus regio ejus religio sacraliza el modelo: la religión del príncipe es la 'necesaria uniformidad de las creencias sobre la divinidad', como lo deseaba Constantino y establecía la unidad religiosa del territorio.

Pero una vez quebrado el orden centralizado en lo civil y lo religioso, no podía bastar la soberanía política para crear o expresar la unidad religiosa. Cada iglesia tiene que fundamentar de otra manera sus pretensiones: el problema de las 'fronteras', ahora múltiples, trae nuevamente al tapete el tema de la 'identidad' pero ahora en la nueva configuración de las iglesias nacionales. ¿Qué son los luteranos, reformados, anglicanos o católicos vis a vis los demás? La respuesta es: 'somos aquellos que **confesamos** una fe expresada en un documento en el que reconocemos un testimonio auténtico del evangelio y una fiel interpretación de las Escrituras'. La doctrina normativa establece la unidad; la desviación doctrinal, la quiebra. Los conflictos que siguen a la Reforma, tanto en el luteranismo como en el calvinismo -cualesquiera sean sus trasfondos sociales o culturales- se libran como conflictos doctrinales: sobre la predestinación y la libertad, la eucaristía, la humanidad de Jesucristo, la interpretación de la encarnación. La propia Iglesia Católica, que ha podido ser calificada en la Edad Media como complexio oppositorum, se ve obligada a definirse doctrinalmente frente a los desafíos de la Reforma. El Concilio de Trento marca la 'confesionalización' de lo que en adelante habrá que llamar Iglesia Católica Romana: ha debido 'formular' una doctrina de las Escrituras, de la gracia, de los sacramentos y posteriormente tendrá que ir precisando su eclesiología.

En la medida en que los estados se emancipan de la tutela religiosa y por lo tanto 'el brazo secular' ya no está disponible (o es menos proclive a intervenir), el elemento doctrinal viene a ser central para definir la unidad e identificar los grupos en conflicto. La historia del denominacionalismo protestante hasta nuestros días es una ilustración, a veces dramática; otras, grotesca, pero siempre muy vívida de la 'necesidad'

de justificar doctrinalmente el conflicto y de asegurar doctrinalmente la unidad.

Resulta particularmente importante observar lo que ocurre con los sectores subordinados de la sociedad. En principio, la 'protesta' reformadora interpreta su disconformidad con el orden imperial-feudal. Pero muy pronto la Reforma, ligada a la nobleza o a la nueva burguesía, asume la conducción religiosa. El protagonismo religioso (muchas veces ligado al social) que algunos de aquellos sectores dominados habían comenzado a desarrollar con el alba de la Reforma, busca entonces otros canales y se forman iglesias alternativas, protestatarias, a veces revolucionarias (incluso asumiendo una lucha armada), las más excluyéndose y formando grupos separados (lo que Troeltsch caracterizaría luego sociológicamente como 'sectas'). Los anabautistas, menonitas, moravos y otros en el continente europeo; los 'quakers' (tembladores), 'ranters' (gemidores) y 'diggers' (cavadores) en Gran Bretaña son sólo algunas de estas manifestaciones en el campo de la Reforma de las 'iglesias de los pobres' que hemos visto en la Edad Media. Posteriormente, fenómenos semejantes ocurrirían en la implantación del denominacionalismo en América del Norte.[19]

Hacia el "libre mercado religioso"

A medida que se desarrolla, el mundo moderno introduce una nueva problemática, que solemos llamar 'secularismo'. Las sociedades modernas, en efecto, pretenden que ya no son cimentadas religiosamente sino histórica, política, económica o ideológicamente. Por lo tanto, parecen no estar interesadas en mantener la unidad religiosa. La religión puede utilizarse como legitimación a un nivel más o menos retórico, pero ya no se puede hacer de ella el fundamento de la unidad social: ha dejado de ser sobre-determinante. En la ideología moderna, por otra parte, la religión pertenece a la esfera 'privada': tiene que ver con la subjetividad individual y sus manifestaciones comunitarias son consideradas como una 'asociación voluntaria' para promover esos intereses religiosos privados de los individuos.

En tal situación nace una especie de 'libre mercado religioso' en el que iglesias y grupos religiosos de la más variada índole 'compiten' libremente y la gente escoge los 'bienes de salvación' (Max Weber) que les parezcan más adecuados a sus necesidades. Ya no hay clientelas o membresías 'cautivas' que puedan ser dadas por adquiridas. En la

Plaza Grande de Quito (Ecuador) vimos en la tarde de un domingo de diciembre una ilustración casi 'estilizada' de este hecho: un pentecostal invitaba a las personas que lo escuchaban a 'entregarse a Jesucristo'; un grupo Hare Krishna danzaba y anunciaba una conferencia; un pequeño grupo (Testigos de Jehová, Adventistas y algún otro) discutían, Biblia en mano, las señales de los días finales y un adivino sacaba de su urna papeles con la 'fortuna' de quienes lo consultaban, a la puerta de un templo católico donde algunos entraban a rezar. La gente, la mayoría de ellos de sectores populares, iba de un grupo a otro o se adhería a alguno de ellos.

Por cierto que esta situación no ha surgido repentinamente ni tiene la misma fisonomía en todas partes. Se desarrolla desde fines del siglo XVIII y por etapas sucesivas va alcanzando estas modalidades. Además, es un fenómeno preferentemente urbano. Pero me parece que refleja un fenómeno cuyo acelerado crecimiento va de la mano de la transnacionalización (o globalización) de las comunicaciones y del mercado económico.

Los conflictos generados por esta libre competencia religiosa nos son bien conocidos: acusaciones de proselitismo ('competencia desleal') por parte de las grandes confesiones, habituadas a 'contar con' sus pueblos; conflictos entre los distintos 'competidores' -denuncias mutuas, divisiones de liderazgo, surgimiento de nuevas formas religiosas sincréticas. Las 'unidades' -es decir, las formas de colaboración, trabajo conjunto, mutua aceptación -son igualmente definidas en función de afinidades en sus diversos proyectos: organizaciones para la evangelización, proyectos de desarrollo, centros de reflexión, trabajo comunitario, programas de difusión. Se trata de proyectos muy diferentes entre sí en sus propósitos y a veces radicalmente opuestos en su visión teológica e ideológica. Pero tienen un rasgo en común: atraviesan horizontalmente las líneas confesionales y se constituyen en movimientos religiosos que (aun cuando no rompan las vinculaciones denominacionales) comprometen la lealtad de las personas mucho más que las confesiones a las que pertenecen. Es lo que a veces se ha llamado 'ecumenismo de opciones'.

Pese a su declarado secularismo, los centros de poder económico y político sienten la importancia de **mantener una legitimación religiosa** que no tiene tanto que ver con el contenido de la religión como tal como con el prestigio ético y la respetabilidad religiosa que puedan prestarle. A título de ilustraciones, baste mencionar la conocida historia

de Pinochet en Chile (buscando...y consiguiendo el apoyo de algunas iglesias evangélicas), o las administraciones Reagan y Bush en los Estados Unidos de Norteamérica procurando en la 'nueva derecha religiosa' una legitimación alternativa que las iglesias clásicas no les brindaban, o el esfuerzo evidente de no pocos propulsores del neoliberalismo económico por mostrar que es lo que mejor corresponde a una antropología cristiana. En estos casos, esa búsqueda por parte de las conducciones políticas o económicas generan un conflicto en las iglesias y éstas, a su vez, quedan envueltas en los conflictos de la sociedad. Tal fenómeno no es, por supuesto, nuevo: lo hemos visto desde el proyecto constantiniano. Pero toma en nuestro mundo 'secularizado' y en nuestro mercado religioso abierto, unas modalidades propias.

El recorrido que hemos hecho, a la vez demasiado largo y demasiado breve, tiende simplemente a mostrar que, si las problemáticas del conflicto son en alguna manera sincrónicas, las formas concretas están determinadas por los contextos históricos. Las preguntas básicas tienen que ver con las fronteras, la identidad y la unidad interna (institucional y comunitaria) de las iglesias y con las formas de sus relaciones -dependencia y autonomía- con la sociedad. Pero las teologías, los alineamientos sociales y políticos, las modificaciones institucionales y las formas de espiritualidad en que se configuran conflictos y unidades están relacionados con la composición social, nacional o cultural de sus membresías y con las condiciones históricas de las formaciones sociales en que actúan.

Podría parecer que estas conclusiones nos arrojan a un total relativismo. Por eso es inevitable que nos planteemos la pregunta por criterios teológicos que puedan guiarnos en un análisis valorativo de esta historia y una búsqueda de enfoque de nuestros conflictos y de reales unidades que representen la mayor fidelidad concreta e histórica al Señor de la iglesia en las condiciones presentes. ¿Existen tales criterios? ¿Hay en las Escrituras indicaciones que nos orienten para discernir las opciones y proyectos, definir las alianzas y los conflictos que mejor correspondan a nuestra vocación evangélica? Con estas preguntas nos dirigimos ahora a la reflexión teológica.

CAPITULO III

"No como el mundo la da"

"No como el mundo la da"

El cuarto evangelista parece haber tenido un sentido muy agudo del peligro de la manipulación de las palabras. Sus conceptos principales -vida, conocimiento, luz verdad-van acompañados de adjetivos tales como 'verdadero' o contrastados con otros significados del término. Por eso no es de extrañarse que el Jesús juanino, tan pronto ha pronunciado la clásica bendición: "Mi paz les doy" (14:27), se interrumpa para aclarar: "no como el mundo la da...". En efecto, pocas palabras han sido tan ex-propiadas y apropiadas. Si nos faltaran ejemplos de ello, el uso de 'paz' y 'pacificación' en el reciente conflicto del Oriente Medio nos proveería en abundancia. La lucha por 'el monopolio de la paz' ha sido siempre una de las más encarnizadas. Los demonios del gadareno se quejan de que Jesús no los deja en paz. Jeremías denuncia a los falsos profetas que declaman: 'Paz!, paz!' "cuando no hay paz". Pablo recuerda a los tesalonicenses que cuando la gente repita el slogan "paz y tranquilidad", vendrá repentinamente la destrucción. Hay conflictos legítimos y hay paces ficticias; hay unidades verdaderas y hay falsas reconciliaciones. ¿Cómo distinguirlos? Nos proponemos buscar algunas orientaciones para nuestro tema en la tradición bíblica acerca de paz y unidad. De la gran riqueza y diversidad de material al respecto nos concentramos en tres 'bloques' centrales: paz en el Antiguo Testamento (particularmente en la tradición profética), el conflicto de Jesús y la 'unidad' en la pastoral del apóstol Pablo. Concluiremos el capítulo con una breve tesis eclesiológica.

Paz en la tradición profética

A lo largo de los casi mil años que van entre los primeros y los últimos escritos bíblicos, varias formas de concebir la paz, dominantes en las culturas del mundo circundante, entraron en discusión, influyeron, fueron asumidas, corregidas o desechadas por el pueblo de Israel y la iglesia. Una serie de valiosos estudios de los últimos años han arrojado

abundante luz sobre este tema.[20] Al tratar de resumir algunos de los resultados de esas investigaciones para nuestro tema, debemos recordar que ninguna noción bíblica -esta de 'paz' incluida- es totalmente homogénea: cambian las condiciones, los actores, los interlocutores y las problemáticas. Pero la tradición profética y deuteronómica parece haber decantado un sentido de 'paz' que el Nuevo Testamento asume y relee.

En el mundo en que se forma la tradición bíblica predomina una noción mitológica de paz. El mundo resulta de la lucha de los dioses y está siempre amenazado por la destrucción y el caos. Dos consecuencias importantes parecen desprenderse de esta visión. Por un lado, la realidad original -la propia realidad 'divina' en la que el mundo se origina- es una lucha, un conflicto, una guerra. En segundo lugar, es necesario asegurar la subsistencia, la 'paz' del mundo amenazado. En concreto, hay que asegurar los ritmos de la naturaleza, las fuerzas de la fertilidad natural y humana, la protección frente al poder de los enemigos y de sus dioses. El 'rito' es el medio que pone en marcha el poder de contención del caos y el 'rey' suele ser el mediador de ese poder.

Señales y huellas de esta visión no faltan en el Antiguo Testamento. Pero la fe de Israel parece introducir algunas diferencias decisivas. En primer lugar, en el origen del mundo no está la lucha de los dioses sino la 'palabra' y el 'espíritu', es decir, el poder creador y ordenador de Yahvé. El conflicto no es, pues, un dato constitutivo del universo. Por el contrario, el fundamento de toda la realidad es una decisión gratuita -una decisión de amor, dirá la piedad judeo-cristiana- del único Dios verdadero. En segundo lugar, el conflicto no es producido principalmente en un plano mitológico sino en el histórico: se retrotrae a la 'historia del pecado', al ámbito de una acción humana que desquicia el funcionamiento de la creación: pecado contra la tierra, contra los hombres, contra Dios.

La paz, pues, tiene que ser ganada siempre de nuevo mediante la restitución de las rectas relaciones. La noción de paz no depende de una visión del universo como un organismo ni de una concepción mítica en que esté a la merced de poderes extraños sino de **una realidad relacional**. La noción de **pacto** es aquí crucial: las relaciones que se establecen al interior de ese 'pacto' que Yahvé a la vez instaura y garantiza, representan un 'proyecto histórico', lo que Gottwald llama "el proyecto de una sociedad tribal igualitaria"[21] que compromete a todos sus miembros. Los términos que sintetizan esas relaciones son **justicia** (tsedaqah), **amor leal** (hesed) y **fidelidad** (emunah). No se trata, sin embargo, de principios

abstractos sino de relaciones concretas en la comunidad, la familia, las transacciones. La torah (la ley dada por Dios) apunta a las problemáticas concretas de esas relaciones. Quienes las quebrantan son los que destruyen la paz.

Sobre esa base denuncian los profetas la ruptura de la paz. Es Yahvé quien entra en conflicto con su pueblo que ha quebrantado la paz, particularmente en sus elementos fundamentales: la fidelidad, el amor y la justicia. La infidelidad, al reemplazar la relación con el Dios del pacto, haciendo de él un dios como los dioses de las mitologías circundantes, quita todo sentido al proyecto del pacto. El punto en que esta infidelidad se hace más evidente es en la injusticia y la falta de solidaridad (amor leal) practicada con los más débiles: los pobres, los extranjeros, la mujer. Por eso, Yahvé "ha declarado la guerra" a los príncipes de su pueblo, a los sacerdotes que legitiman y sacralizan la opresión y a los falsos profetas que declaran que 'todo está en paz'. La paz sólo puede restablecerse si se restauran las relaciones correctas porque "la paz es fruto de la justicia".

La paz es una **promesa**: "Dios va a hablar de paz a su pueblo" (Sal. 85:8). Pero la promesa es también una exigencia: la del arrepentimiento ('a los que son fieles'), el cambio de conducta ('para que no vuelvan a hacer insensateces'). Sólo una genuina transformación del corazón (es decir: una reorientación del centro mismo de la voluntad), puede restaurar las relaciones quebrantadas. Otra cosa sería "curar superficialmente" las llagas del pueblo. Pero esa transformación se realiza en actos y no en el campo de las ideas o de los puros sentimientos: "Dejen de hacer el mal! ¡Aprendan a hacer el bien; esfuércense en hacer lo que es justo, vayan en auxilio del oprimido, hagan justicia al huérfano, defiendan los derechos de la viuda!". Entonces 'podremos resolver el conflicto': "vengan a dirimir el pleito" y "aunque sus pecados sean rojos como la grana...los dejaré blancos..." (Isa. 1:16ss.). Es interesante que varios profetas ven también en esta perspectiva el problema de la guerra con otros pueblos: cuando el rey no cumple su función de crear la shalom (paz) de justicia dentro de su reino, se precipitan los conflictos desastrosos fuera de las fronteras. En realidad, Yahvé mismo provoca esas derrotas como juicio por la injusticia y llamado al arrepentimiento.

Resumiendo: el **shalom** (la paz), no el conflicto, es la realidad fundamental: el propósito y la verdad inicial de la creación divina. La paz es **relacional** y no mitológica: es el funcionamiento mismo de las

justas relaciones al interior de la sociedad. Tiene que ver con la **historia** y sólo derivadamente con el cosmos y la naturaleza. Es un **don** que posibilita y demanda acciones concretas. Por eso, los conflictos que nacen entre Dios y su pueblo o dentro del mismo pueblo requieren también **respuestas históricas y concretas** y no meramente actos rituales. No es que desaparezcan el culto y las creencias (la confesión de fe, los credos), pero la justicia es un acto total que envuelve palabras y hechos indisolublemente ligados. No hay tal cosa como un conflicto puramente doctrinal. La lucha que los profetas entablan con los 'falsos profetas' acerca del futuro del pueblo es una disputa acerca de la paz. Los llamados 'profetas de salvación' (hoy lo llamamos 'teología de la prosperidad') aseguran, en nombre de Yahvé, **la paz sin requisitos** como una posibilidad cierta e inmediata. Los verdaderos profetas anuncian juicio y llaman al arrepentimiento para **una paz con justicia.** En ambos casos se trata, como lo señala von Rad, de una paz concreta, "no una paz escatológica final revestida de concepciones míticas sino una paz política real". El quid de la cuestión es **el precio de esa paz.**

¿En qué consiste ese **shalom** que se genera cuando se honra las relaciones correctas? Se trata de la totalidad de la vida: el bienestar personal y familiar en la prosperidad de la comunidad. von Rad, con cierta nostalgia, reconoce que hay en el uso del término, "un fuerte énfasis en los aspectos materiales" (salud, seguridad, buen alimento, reposo). Pero incluye también la amistad, las buenas relaciones familiares, la alegría, la libertad para participar en el culto de Yahvé. Es cierto que no hay textos -vuelve a recalcar von Rad- "en que específicamente [paz] denote la actitud espiritual de la paz interior"[22] y que se refiere más a grupos que a individuos. La pregunta que corresponde hacerse es si se trata de una ausencia en el concepto bíblico o de que se le plantea al Antiguo Testamento un esquema que para él carece de sentido: buscar una paz religiosa o una paz subjetiva que pueda separarse de la totalidad de la vida.

No falta en la perspectiva profética y apocalíptica sobre la paz una referencia **escatológica**. La paz es una promesa mesiánica en todas las distintas formas que esa expectativa toma en el AT y en el período intertestamentario. En esa visión la paz sólo encuentra plena realización en la restauración final. El conflicto subsiste a través de toda la historia. Incluso se escala y agudiza a medida que la historia se mueve hacia su desenlace apocalíptico. Quienes esperan la paz deben mentener el testimonio de la esperanza, **resistir las fuerzas** del mal y asumir el modo

de vivir que corresponde a la paz que se espera. Volveremos brevemente sobre este tema al referirnos al apóstol Pablo.

Jesús, provocador y príncipe de paz

Cuando parte de Nazaret un movimiento religioso nuevo en torno a un tal Jesús, otra visión de paz se ha instalado en el mundo: la pax romana. Roma, como bien lo atestigua el historiador Polibio, se entiende a sí misma como la ciudad a la que la Providencia ha designado para ser el centro de la humanidad e instaurar la paz y la justicia. Es cierto que la visión platónica griega ya había tenido la visión de un orden universal de la razón, que penetraba la totalidad del cosmos y la transformaba, de alguna manera, en un reflejo de la polis griega. Para Platón, sin embargo, siempre subsistió una distancia entre ese kosmos ideal y su 'sombra' en el mundo de la historia. Con la Roma imperial, la distancia desaparece: el Emperador es el Mediador entre el orden ideal y la historia. Roma se entiende a sí misma como el corazón de la oikoumene: la ciudad universal que ordena el mundo habitado. La utopía política de la paz de Platón se transforma en la ideología de la paz=poder imperial universal. Cuando Roma conquista un territorio se dice que 'lo pacifica'. Por eso el Emperador es llamado pacifer, pacificador, ¡el hacedor de la paz!. Perdomare y debellare (domesticar -a los que se rebelan- -y derrotar- a los que se resisten) son los verbos que describen la paz. La tierra de Jesús ha sido 'pacificada' y ha venido a ser parte de esa 'oikoumene'. Las fuerzas romanas intervienen para asegurar la paz (reducir a los 'tumultuosos') cuando se produce algún conflicto. Entretanto, un sistema de **autoridades subordinadas** -dependientes- tales como autoridades locales, cobradores de impuestos (operando como especie de 'concesionarios'), reyezuelos delegados, asegura el orden y el funcionamiento de las sociedades conquistadas. En Palestina, con sus características propias en cada caso, este sistema opera mediante las autoridades del complejo del Templo (mayormente en manos de los saduceos) y el control de la sinagoga y la interpretación y administración de la ley religiosa (mayormente en manos de los fariseos). Esta es la estructura dependiente, a la vez sostenida por Roma y sustento del Imperio.

Hoy sabemos muy bien que no es posible recrear una 'vida de Jesús' aislada del movimiento al que dio su nombre y de los testimonios de ese movimiento, transmitidos oralmente y redactados al menos una generación después de su muerte. Pero los cuidadosos trabajos realizados para reconstruir 'el ambiente histórico' (social, económico, cultural,

religioso) en que el movimiento nació y se desenvolvió nos permiten vislumbrar con cierta claridad una repuesta a la pregunta: ¿cómo se insertó el movimiento de Jesús en la paz imperial dentro de la sociedad judía?

Los trabajos sobre las condiciones sociales del periodo del nacimiento del cristianismo, iniciados a fin del siglo pasado por la escuela de Chicago (Shailer Mathews, Shirley Jackson Case y otros) han sido retomados hoy por autores como Scroggs, Meeks, Theissen, Horsley.[23] Con respecto al llamado 'movimiento de Jesús', los autores concuerdan, grosso modo, en una serie de factores y condiciones en que el 'movimiento de Jesús' se desarrolló. Dos aspectos nos parecen importantes para responder a nuestra pregunta:

(1) El movimiento habría estado formado mayoritaria, aunque no exclusivamente, por pescadores pobres, campesinos que perdían sus tierras por deudas, gente desposeída y sin hogar. Las hambrunas, la sobrepoblación, la concentración de tierras y riquezas en pocas manos son las causas principales del crecimiento de esos sectores marginales.

(2) Se desarrolla una creciente hostilidad entre estos sectores y 'Jerusalem', percibida como la sede del poder. Esta hostilidad se refleja en todo el campo religioso y se extiende también a 'dirigentes religiosos' en Judea y Galilea. Surgen diversos grupos religiosos de distinto tipo. Y estallan también frecuentemente revueltas campesinas locales, con connotaciones religiosas o sin ellas.

Hay pocas dudas de que Jesús y su ministerio están insertos en este contexto conflictivo. Queda por preguntarse de qué modo y con qué propósito y proyecto. Hay al respecto interpretaciones diversas y contradictorias. Esta diversidad no responde solamente a la insuficiencia de los materiales históricos que poseemos sino, muy señaladamente, a las presuposiciones sociológicas e ideológicas de los intérpretes. Me parece útil, a este respecto, referirme a las interpretaciones de Gerd Theissen, el que acuñó y desarrolló el concepto de 'movimiento de Jesús' y la crítica a las mismas en los trabajos más recientes de Richard Horsley.

Theissen ha trabajado con categorías sociológicas funcionalistas que lo llevan a ver lo que llama 'roles', 'factores' y 'funciones'.

Particularmente en el segundo de estos temas, analiza la sociedad de la época en términos de 'factores' socio-económicos, socio-ecológicos, socio-políticos y socio-culturales -como conformando una serie de tensiones y equilibrios, pero no integradas como sistema. Horsley, en cambio, se ha interesado por darnos una visión más coherente de 'la formación social' dentro de la cual hay que ubicar el movimiento de Jesús. Las condiciones y funciones descritas por Theissen, en efecto, no ocurren en el vacío, ni siquiera limitadas al pequeño mundo palestino, sino en el contexto de la constelación de poder creada por el Imperio, dentro de la cual se ubican el Templo, los operadores económicos y la red de 'dependientes': maestros, estudiosos, abogados y miembros del Sanedrín. Es cierto que subsisten conflictos dentro de esta constelación de poder; por ejemplo, entre el 'sistema fariseo' que domina en el campo y el 'saduceo' que tiene su centro en el Templo y que se forman 'partidos' (el NT utiliza el término 'secta'-airesis- para designarlos) que se disputan los espacios. Pero tales disputas se inscriben dentro del mismo sistema: son conflictos secundarios que no deben ocultarnos la contradicción principal, a saber, la de los grupos dominantes -enmarcados en el sistema imperial- y la gran mayoría del pueblo, particularmente los sectores más perjudicados.

Esta diferencia de interpretación lleva a que Theissen vea los conflictos de la sociedad en la que se desarrolla el movimiento de Jesús como desajustes y por consiguiente, a interpretar y evaluar el movimiento de Jesús por su capacidad para regular, orientar y suavizar los conflictos y lograr un mejor 'ajuste' de los grupos enfrentados. En una perspectiva funcionalista, en efecto (véase Apéndice), un cambio que no sea re-acomodamiento de grupos, funciones y roles queda fuera de la perspectiva. Theissen, por lo tanto, busca una interpretación dentro de esas coordenadas. El movimiento de Jesús es una respuesta a la crisis mediante la contención y superación de la agresión por un mecanismo de transferencias. La realización de los cambios necesarios (en la situación de pobreza y opresión) es remitida a 'poderes sobrenaturales' (elemento apocalíptico). Por otra parte, por un mecanismo psicológico de compensación (reversión o introyección), la gente que se incorpora o es alcanzada por el movimiento, asume sobre sí la culpa de la situación, al saberse incapaces de cumplir las demandas plenas de la ley, que Jesús radicaliza. Pero a la vez reciben el mensaje del perdón y son llamados a adoptar una disciplina ascética (abandonar familia y lugar y sumarse a un movimiento itinerante), si bien desprendida de la exigencia religiosa farisea. En una visión típicamente psicológica, Theissen concluye que "[Jesús, tomado como 'chivo emisario']

asume tanto la agresividad del instintivo 'ello' como las del estricto 'Super-yo', tras la cual está el Dios de la ley."[24] En suma, el ministerio de Jesús está destinado a **desactivar el conflicto** proyectando la demanda de cambio a lo sobrenatural y reduciendo la agresividad mediante la introyección de la culpa y la liberación simbólica del perdón.

Tal interpretación ética y psicológica no sólo me parece insuficiente sino difícilmente conciliable con el testimonio de los Evangelios. Por una parte, éstos describen vigorosamente el conflicto de Jesús con el sistema del Templo y los repetidos intentos de éste por suprimir al profeta galileo (cf. Mc. 13:9-11; Mt. 5:44; 10:23; Lc. 6:22; 12:11-12, sin mencionar al cuarto evangelio, prácticamente construído sobre ese conflicto con los 'judíos', que representan la dirigencia religiosa). Los relatos del episodio de la limpieza del Templo hacen claro que la oposición no se refiere simplemente a lo religioso sino a todo el sistema de dominación y expoliación que el Templo representaba. Aun quienes minimizan este conflicto reconocen el choque con los fariseos. La interpretación dominante ha visto esta polémica como una discusión teológica y pastoral en torno al tema del legalismo, las exigencias de la ley ceremonial y la supuesta 'hipocresía' farisea. Una lectura atenta de los textos permite ver las otras dimensiones: la ley es observada de una manera que lleva a desconocer las responsabilidades del sostén económico de los padres (Mc. 7:9-13), a legitimar la extorsión y exacción de los pobres (Mc. 12:38-40), "devoran las casas de las viudas" y ponen terribles cargas sobre los pobres, en clara alusión a los impuestos religiosos) y a desconocer el valor de la vida humana (Mc. 2:23-3:5). En Mateo 23 Jesús se coloca en la línea de los profetas-mártires, oponiendo la justicia, el amor y la misericordia al sistema de dominación y exaccción religiosa que escribas y fariseos (cualesquiera sean sus diferencias) representan e imponen junto con el poder del Templo. Parece evidente que el conflicto incluye y entrelaza las dimensiones político-económica, social y religiosa. En el resumen de Horsley:

> *Una vez que discernimos más claramente la estructura social concreta de la Palestina judía, el conflicto entre Jesús y los fariseos no aparece como una competencia entre dos movimientos de reforma religiosa sino entre las comunidades locales galileas [en las que se forma el movimiento de Jesús] y los representantes de las autoridades del gobierno central. Como vocero, Jesús defiende el simple 'mandamiento de Dios' contra 'las*

tradiciones de los antiguos' (Mc. 7:1-13), defiende las convenciones conservadoras locales basadas en las tradiciones bíblicas contra la 'gran tradición' (la escritura oficialmente establecida) de los eruditos profesionales y apela a la 'tradición popular' contra la interpretación de la escritura (Mc. 12:35-37). Las tradiciones de Jesús representan los intereses locales del pueblo (justicia y amor y la apelación directa a la justicia divina) contra los intereses de los grupos dominantes centrales (observación rígida de las leyes del diezmo, pago estricto del tributo romano y de las instituciones gobernantes establecidas (Lc. 11:42, 46, 52; Mc. 12:1-17; 11:27-33).[25]

Con respecto a la visión teológica, nuevamente tiene razón Theissen al afirmar que Jesús manifiesta la intención de 'restaurar Israel'. Pero se equivoca al pensar que se propone hacerlo mediante la desactivación del conflicto socio-religioso. Restaurar Israel significa "liberar y establecer justicia" ('sentarse a juzgar' según la tradición profética, cf. Mt. 19:28). El reino que viene no establece fronteras frente a los gentiles. El 'Israel' que debe ser restaurado no se define por el Templo, Jerusalem o las autoridades religiosas o civiles sino por el arrepentimiento y la nueva manera de obrar (Mt. 6:46-49). Por eso, las comunidades que se forman se conciben a sí mismas como un nuevo orden, una nueva familia (Mc. 10:28-30) donde las relaciones son igualitarias en una comunidad no-patriarcal (Mt. 23:8). Los problemas se resuelven por reciprocidad. Uno puede pensar, con Horsley, que la energía que el movimiento de Jesús manifiesta, difícilmente contribuiría a calmar sino más bien a incrementar las expectativas de transformación. Así lo percibe la dirigencia farisea y saducea y en último término, también el poder imperial. ¡Si la percepción dominante de la influencia del movimiento hubiera sido, como lo ve Theissen, que ella contenía el conflicto, se hace difícil imaginar porqué mataron a Jesús!

Es cierto que Jesús no se suma a ninguna de las rebeliones armadas locales (las únicas que ocurrían en su tiempo, pues el movimiento de resistencia armada a nivel mayor no se consolida hasta bastante más tarde). Lo que el testimonio de los Evangelios nos narra es que el conflicto con las autoridades religioso-civiles se escala en la línea de juicio, llamado al arrepentimiento y a ingresar en un nuevo orden que Dios

ha de establecer definitivamente. En ese conflicto pone en juego su propia vida. ¿Cómo interpretó Jesús su muerte? La comunidad que testifica, al menos, la ve como un triunfo cuya manifestación se hará visible en breve. Pero, entretanto, el poder de esa victoria alimenta una comunidad de vida que anticipa en su existencia, sus relaciones y sus actitudes la "paz de Jesús", la vida del Reino. Por eso, es mensaje de buenas noticias para los pobres. El movimiento de Jesús se coloca así en la tradición profética para la cual la paz no consiste en ignorar o desactivar el conflicto sino en vivir la tensión del mismo, siendo fieles al Reino y confiando en el poder de Dios.

Pablo: la comunidad de resistencia

No hay duda que la tradición de confrontación con el poder a partir de los pobres y los dominados, del rechazo de los poderes de la opresión y de la muerte y de la búsqueda de la vida y de la justicia que encontramos en la tradición profética y en el movimiento de Jesús, continúa en escritos como la Epístola de Santiago y el Apocalípsis y en los movimientos posteriores que hemos mencionado en el capítulo anterior. ¿Pero qué ocurre en el nuevo cristianismo del medio urbano helenístico y su impulsor, el apóstol Pablo? En la tradición académica protestante liberal se plantea desde el siglo pasado una interpretación que descubre una ruptura entre el movimiento de Jesús y Pablo. Para éste, el mensaje se centraría en la justificación por la fe que transforma al Jesús anunciador del Reino en la víctima sacrificial que provee la posibilidad de una exención 'jurídica', forense, de la culpa y el castigo y que es apropiada mediante una experiencia subjetiva o mística de fe. Por otra parte, esta redefinición habría ido acompañada por un 'acomodamiento' a la realidad política del imperio, que corresponde a la estrategia misionera de Pablo.

En los últimos años varios teólogos han comenzado a cuestionar este estereotipo. Ernst Kasemann ha mostrado que la justicia de Dios no es para Pablo una transacción jurídica sino la acción poderosa de Dios en Jesucristo que inaugura una nueva era. La biblista mexicana Elsa Tamez ha continuado y profundizado esta interpretación y nos ha brindado una visión diferente del concepto paulino de justificación por la fe. Comienza reubicando a Pablo en su medio social, político, ideológico y religioso y desde él interpreta su teología. Así, la justificación por la fe no es meramente una transacción mediante la cual se condona

la deuda sino una incorporación por la fe al ámbito activo de la 'justicia de Dios' que Jesucristo abrió por su fe (es decir, por su fidelidad a la justicia de Dios) y al cual somos introducidos por el Espíritu Santo a fin de que, como comunidad de fe, participemos en esa fidelidad [fe] de Jesús, como actores de justicia.[26]

Por otra parte, trabajando principalmente con 1 Tesalonicenses y porciones de Corintios y Romanos, y tomando también el camino de las investigaciones de las condiciones históricas de la misión paulina, Néstor Míguez ha cuestionado la tesis del 'acomodamiento' de Pablo, su aceptación acrítica del Imperio. Aunque, como en el caso anterior, no podemos entrar aquí en la exposición y el examen detallado de esta tesis, podemos resumir el núcleo de la misma: lo que hallamos en Pablo, se sostiene, es un **discurso antihegemónico** y el intento de generar una **comunidad antihegemónica**, pero no un proyecto político contestario o revolucionario. Desde la situación de la comunidad cristiana, situación de no-poder, Pablo confronta la ideología, la forma de vida y los valores del Imperio y procura generar, en el terreno religioso y ético, una comunidad contra-cultural. Pero no propone una oposición política. ¿Por qué? Se podrían conjeturar varias respuestas: en la situación social de las comunidades, el tema del ejercicio del póder no podía ni siquiera plantearse; la esperanza escatológica inmediata dejaba 'la toma del poder' en manos de Dios; la urgencia de evangelizar hacía necesario 'proteger un espacio' para la creación de las comunidades. Un estudio del propio vocabulario paulino nos lo muestra sumamente político: ekklesía, kyrios, basileia y basileus, parresia y otros son términos del vocabulario político imperial, utilizados y apropiados, en su uso y connotaciones, **en contraposición con su sentido imperial**. Así lo perciben 'desde afuera' y de allí los constantes choques y acusaciones que tanto las epístolas como el libro de los Hechos (pese a su reticencia) nos relatan. Pablo no responde a esas acusaciones a nivel político sino ético y religioso-simbólico. Hasta aquí la tesis que comentamos.[27]

La respuesta ético-religiosa se traduce en el proyecto de creación de un sujeto histórico y social que la incorpore: la ekklesia, la comunidad de fe. Hay una comunidad de conductas, de sufrimientos, de trabajo, de testimonio, que el propio Apóstol atestigua en su vida, que 'reproduce' (Pablo diría 'comparte' o 'participa') la lucha y el triunfo de Jesús. Por lo tanto, el discurso no es sólo 'palabras', discurso o 'ley' moralista sino **poder del Espíritu**: una nueva creación que se contrapone a la sociedad hegemónica de injusticia, prestigio, gloria, idolatría humana,

inmoralidad. Por eso, cuando el Imperio dice 'pax et securitas' (inscripto como lema en las monedas), la comunidad nueva debe saber que es mentira, que esa vieja era marcha hacia su ruina y que se acerca el día de la manifestación plena de la nueva era en la que la comunidad de fe -sin duda fragmentaria y conflictivamente- ha comenzado ya a vivir.

En esta nueva comunidad se construye una calidad de vida, una paz y una unidad opuestas a la 'paz y seguridad' del Imperio; una paz que corresponde a la visión relacional de justicia y shalom de la propuesta profética. Pablo, en mi opinión, desarrolla este tema en clave cristológica y pneumatológica, colocando el énfasis en lo que ha sido llamado '**modos intensivos**' de unidad, más bien que en los 'modos extensivos': es decir, en la calidad de las relaciones mas bien que en el número que abarcan. Es lo que llama koinonia. Quisiera ilustrarlo con un solo ejemplo, tomado del vocabulario paulino: toda la serie de términos que incluyen la partícula sun (co- o con-): con-vivir, co-sufrir, ser co-crucificado, co-resucitar, co-reinar, co-heredar. El co- se refiere a la vez a Jesucristo y a los hermanos/hermanas. Es, como Bultmann lo ha reconocido, **a la vez cristológico y eclesiológico**. No hay un **prior** y un **posterior;** no es causa y consecuencia: la comunidad es constitutiva de la relación con Jesucristo. En segundo lugar, se trata de relaciones personales vividas concretamente, no de cambios mágicos o de una aniquilación mística de la persona. El Espíritu Santo, el soplo que anima esta relación, crea una manera de ser a la que Pablo llama agape. Al hablar del 'amor', Fromm ha caracterizado muy bien los elementos de esa relación: intencionalidad, no anulación sino compromiso del 'yo' personal, amor social productivo.[28] Este tercer elemento (activo/productivo) resalta en otro conjunto de expresiones paulinas con co-: ser co-soldados, con-siervos, co-ciudadanos, co-laboradores, con-sufrir, con-regocijarse, co-edificar. No se trata de una unidad abstracta, puramente subjetiva o invisible (lo que mal llamamos 'unidad espiritual'): es la unidad cristológica y comunitaria que el Espíritu anuda en las mil tareas, sufrimientos y esperanzas que constituyen el peregrinaje del creyente en esta historia.

En la construcción de estas comunidades contra-hegemónicas, Pablo encuentra **todos los tipos de conflicto**s que normalmente describen los especialistas del tema: intereses personales, intereses de grupos, luchas por espacios de poder, conflictos generados por intereses de raza y diferencias de cultura. El epistolario paulino es casi un muestrario de

todas estas posibilidades, que todos conocemos en la experiencia de nuestras comunidades. Precisamente, el vocabulario paulino de unidad, una de cuyas formas hemos señalado, no se construye como discurso ético general sino como discurso parenético referido a situaciones concretas. El tema merece un estudio detallado. Me limito a señalar algunos aspectos que me parecen importantes en la estrategia del 'manejo de conflictos'.

Los especialistas en el tema suelen hablar de "conflictos que no contradicen los supuestos básicos sobre los que se funda la relación" y aquellos en que "las partes contendientes ya no comparten los valores básicos sobre los que descansa la legitimidad [del orden social]" (Lewis Coser, ver Apéndice). Parece haber, entre los múltiples conflictos a los que la literatura paulina se refiere, dos en los que ese límite se vislumbra claramente. Uno es el de los llamados 'judaizantes'. En la Epístola a los Gálatas se usa para con ellos un lenguaje durísimo que parece reflejar una total ruptura con "esos" que quieren obligar a todos a circuncidarse. El asunto es de tal gravedad que Pablo cree necesario enfrentar a Pedro directamente ("se lo dije en la cara") para evitar equívocos. Aun así, no parece pretender prohibir toda relación con ellos (lo que reprocha a Pedro no es que coma con ellos sino que adopte una actitud ambigua con respecto a los cristianos no-circuncidados, "por miedo a los fanáticos de la circuncisión"). Pablo exhorta, argumenta, conjura para que no caigan en la trampa. El segundo tema tiene que ver con la celebración de la Cena del Señor (1 Cor. 11:17-34). Aquí también se bordea la ruptura: "el que come o bebe indignamente...comete un pecado contra el cuerpo y la sangre de Cristo". Sin embargo, la respuesta de Pablo no es la excomunión sino la exhortación y el llamado al arrepentimiento.

¿Cuáles, nos preguntamos, son los "valores básicos sobre los que descansa la relación" que estaría en juego en estos casos? Parecería que Pablo ve en ellos una amenaza mortal al 'nuevo mundo de la justicia de Dios' en tres planos fundamentales e interrelacionados: su universalidad, su gratuidad y su igualitarismo. Si una particularidad étnica (judíos y gentiles), un requisito cultural-religioso (la circuncisión), se transforma en condición excluyente de acceso al nuevo mundo de la vida y la libertad del Espíritu o, si una diferencia de condición social (unos tienen y comen y otros no) separa a la hora de participar en la memoria (a saber, en la realidad misma) de la muerte y resurrección de Jesucristo, entonces 'el proyecto de Jesús' queda vaciado. **Si la nueva vida no es gratuita, universal e igualitaria, no es, en verdad, vida nueva.** Por eso, 'gentiles' (en Gálatas) y 'pobres' (en Corintios) se transforman en piedra de toque

de la autenticidad de la fe. Por eso no se pueden hacer en esto concesiones, no se pueden tolerar las ambigüedades de Pedro ni admitir que es "cena del Señor" aquella en que "se avergüenza a los que no tienen nada" (1 Cor. 11:22).

Otra serie de conflictos tienen que ver con **diferencias doctrinales y éticas**: la jerarquía de los dones espirituales, el consumo de carne 'común' (que ha sido sacrificada ritualmente ante los ídolos). Y finalmente, hay los **partidos en torno a personalidades**, que seguramente representan tendencias y modalidades diferentes y conflictos de autoridad. En estos casos hay que advertir el enorme esfuerzo de Pablo por mantener la comunión, la modestia en dar su dictamen sobre puntos controvertidos, su esfuerzo por construir vínculos de unidad entre las comunidades nuevas y la comunidad de Palestina, sin pretender eliminar las diferencias. Podríamos, sintetizando, señalar tres elementos en el tratamiento pastoral paulino de estos conflictos:

(1) Un elemento doctrinal: la apelación al 'principio crístico' - Jesucristo, que se hizo siervo de todos, que se empobreció para que fuésemos enriquecidos, que no quiso aferrarse a su gloria, es el paradigma anti-hegemónico que rige en 'la nueva justicia'. Hay una re-concepción total del poder y de la relación entre poder y servicio. Y desde allí debe partir toda relación en la comunidad del nuevo eón.

(2)La aceptación de las diferencias -en dones, en formas de conciencia, en inclinaciones religiosas y modos de expresión, en modalidades culturales; pretender uniformar es colocar una carga que no corresponde a la gratuidad del evangelio; es tratar de establecer la unidad 'en la carne' y no en el Espíritu.

(3) Es necesario 'mantener la comunión'; y Pablo mismo lo hace, explicándose ante la comunidad de Jerusalem, dispuesto a discutir las objeciones que se le plantean en cuanto a su propia conducta: hay aquí un principio de <u>responsabilidad</u> -el reconocimiento de la obligación de rendir cuentas ante los hermanos y a la iglesia en sinceridad y amor, aunque sea un proceso difícil y a veces áspero negarse a hacerlo sería quebrar la comunión, desconocer el 'con-' que en Jesucristo liga todas las acciones y sufrimientos de los que se han confiado a la nueva vida.

Las iglesias del Nuevo Testamento se mueven en medio de una serie de conflictos externos: su identidad (en relación con el judaísmo), sus límites (frente a interpretaciones que desvirtúan su sentido), el choque con el sistema de poder imperial (en sus connotaciones político-religiosas). Y conflictos internos: diversas modalidades, conflictos étnicos, las crisis de fe por 'el escándalo de la cruz' y hacia el final del Nuevo Testamento, por 'la demora de la parusía'. Estas confrontaciones, lejos de producir impotencia, parecen energizar a la comunidad cristiana, clarificar la identidad propia, definir las oposiciones fundamentales e impulsar la misión.

No podemos desconocer, sin embargo, que se generan tendencias hacia la rigidez doctrinal e institucional, que se producen desplazamientos en la opción antihegemónica por los pobres (que Santiago denuncia con vehemencia) y que surgen acomodamientos ideológicos que preparan los cambios del siglo IV y siguientes. No podemos cerrar este capítulo sin reconocer que las modificaciones que se producen desde el siglo IV, a las que nos hemos referido en el capítulo precedente, conducen a una reconcepción del tema de la paz, que revierte gravemente la perspectiva bíblica que he tratado de presentar en este capítulo.

En efecto, desde el siglo IV, la iglesia comienza a operar cada vez más con la noción greco-romana más bien que con la noción bíblica de paz. La necesaria reconceptualización de la fe en términos de la cultura griega conduce, bajo las condiciones históricas que hemos descrito, a unos desplazamientos conceptuales fundamentales y de graves consecuencias. En lugar de la visión dinámica de la creación y de la concepción relacional de la paz, reaparece la idea de un orden metafísico inmutable, que se refleja en una estructura social inamovible y se garantiza mediante una autoridad absoluta. Todo cambio o variación es por consiguiente corrupción, decandencia y muerte y debe ser evitado. Lo que importa no es la 'fidelidad' sino la 'inmutabilidad' y por consiguiente la estabilidad. La justicia se inclina ante la autoridad. El cristianismo ya no es 'el consuelo de los oprimidos' sino el legislador y el juez.

Esta nueva visión se refleja teológicamente. Agustín distinguirá entre una 'paz celestial' escatológica, 'espiritual' y despolitizada y una 'paz terrena' como orden y estabilidad. La unidad de la iglesia queda separada de la transformación del mundo, la paz de la justicia. Por una parte se espiritualiza la paz cristiana, por la otra se sacraliza el orden de la estabilidad. En la práctica las dos cosas se vinculan: una unidad

espiritual invisible, escatológica y una unidad visible que se mantiene por la autoridad absoluta y copia en su institucionalidad la 'unidad' del mundo asimétrico.

Conflictividad y eclesiología

¿Cómo entender la iglesia si no podemos sostener la 'ilusión' de una unidad universal, unánime y totalmente coherente? Sin pretender plantear aquí una eclesiología, quisiera sugerir las líneas de una 'eclesiología polémica', que he apuntado en otros escritos,[29] porque es dentro de ella que ubico el tema de conflicto y unidad.

Por una parte, **empíricamente** asumo como 'iglesia' la totalidad de las instancias institucionalizadas u organizadas que se reconocen o identifican a sí mismas como cristianas y al campo 'adyacente' de personas y de grupos que se asumen como cristianos aunque no estén orgánicamente vinculados a ninguna institución. En otros términos, todo lo que Troeltsch incluye sociológicamente en sus tres tipos (iglesia, secta y 'espirituales'). Aquí entrarían iglesias, consejos de iglesias, sociedades cristianas, órdenes, movimientos. Es decir: todo el campo religioso cristiano como espacio estructurado dentro de una formación social es un hecho empírico, mutable, pero el único espacio dentro del cual podemos hablar siquiera del tema.

Teológicamente, concibo ese espacio como 'el campo de combate' en el que tiene lugar la lucha por una auténtica comprensión y praxis del evangelio. En realidad, más estrictamente, este 'espacio' es el campo en el cual el Espíritu Santo opera para hacer presente el proyecto y el movimiento de Jesús en la historia humana. Por supuesto, esto no limita la obra del Espíritu a ese campo, pero sí se hace necesario mantener una claridad en cuanto a la identidad propia del 'espacio eclesiológico' de la obra del Espíritu.

Si esto es así, ese proyecto -el proyecto del 'Reino de Dios, del nuevo eón de la justicia y de la vida en Jesucristo, presente desde 'el proyecto de una sociedad tribal igualitaria', del temprano pacto constitutivo de Israel hasta el movimiento de Jesús y la comunidad contrahegemónica de la iglesia primitiva- **ese proyecto continúa como pauta de discernimiento y eje del conflicto central del testimonio evangélico**: la discusión teológica, la práctica litúrgica, la hermenéutica bíblica e histórica, la espiritualidad, la institucionalidad y el orden eclesiástico,

la relación con la sociedad se prueban y autentican en relación con ese proyecto.

La **'lucha por la verdadera iglesia' es histórica y ocurre en la historia** : por consiguiente está condicionada por los factores culturales, psicológicos, socio-políticos y económicos de las formaciones sociales en las que ocurre. Todo conflicto,toda unidad, toda formulación de un proyecto eclesial puede y debe reconocer, analizarse y evaluarse a sí mismo y a los demás dentro de estos condicionantes. Esto es particularmente importante en nuestras sociedades asimétricas a nivel local y mundial, en la consideración de la diversidaad cultural, de las relaciones entre los sexos, etc. El rehusarse a hacerlo es característico de los enfoques puramente doctrinales o éticos que señalamos al comienzo y de los fundamentalismos doctrinales, éticos e institucionales.

Por consiguiente, dentro de este conflicto fundamental para el evangelio **hay lugar para la diversidad teológica, institucional, cultural,** en cuanto la iglesia se construye conflictivamente en y desde el campo conflictivo de la sociedad. Este reconocimiento de la diversidad:

(a) No es simplemente 'convivencia' o 'pluralismo': es variedad en tensión, constantemente referida al eje central del evangelio.

(b) Dentro de esa tensión reconocemos las diversas clases de conflicto que pueden y deben ser resueltos, institucionalizados o regulados para que no desvíen, distraigan u oculten las problemáticas fundamentales. Una pastoral inteligente de las instancias eclesiales debe tener en cuenta los mecanismos normales de resolución -no eliminación- de conflictos: de otra manera corremos el riesgo de absolutizar (disfrazándolas) todas las divergencias o de ignorarlas y al hacerlo potenciar su carácter destructivo.

(c) Para que estos procesos puedan realizarse hay un requisito fundamental -tal vez el único- a saber, el reconocimiento de la 'mutua responsabilidad', de "estar listos para dar razón..." (1 Pe. 3:15).[30] Por supuesto, este principio se extiende (como ese mismo texto lo muestra) fuera de la esfera de la iglesia. Pero, dentro de ella, es **el principio ecuménico fundamental** que impone la obligación de escuchar y responder de las propias palabras y acciones -y no de cualquier manera, sino en relación al evangelio.

CAPITULO IV

La "oikoumene": ¿una casa dividida?

La "oikoumene": ¿una casa dividida?

El Consejo Mundial de Iglesias en una perspectiva Latinoamericana

Hacia comienzos del siglo, el arzobispo William Temple caracterizó al movimiento ecuménico como "el gran hecho nuevo" en la historia de la iglesia. Casi un siglo más tarde, muchos dudarían en repetirlo. El movimiento ecuménico, el gran símbolo de esperanza, parece haberse transformado en signo de contradicción. Reaparecen las tendencias centrífugas y parecen encenderse nuevos focos de polémica dentro de la familia cristiana. El Consejo Mundial de Iglesias, en el que se fueron concentrando y fundiendo diversas corrientes del movimiento ecuménico, es blanco de fuego graneado desde fuera de las iglesias miembros y duramente cuestionado desde dentro de las mismas, sin cesar por ello de crecer en número y alcance. Este hecho, al que apuntamos en el primer capítulo, merece una consideración más precisa y constituye, a nivel mundial, un caso significativo de conflicto para hacer 'aterrizar' nuestro análisis.

Geografía, historia y misión: la nueva ecumene

¿Cómo podemos entender esta problemática del ecumenismo en la hora actual? Intentaré plantear una interpretación, desde nuestra particular perspectiva latinoamericana y tomando como caso específico al Consejo Mundial de Iglesias.

La etimología no es siempre buena consejera. En este caso particular, sin embargo, creo que nos coloca en una buena pista. Como bien sabemos, el término 'ecumenismo' se origina en el vocablo griego 'oikoumene' que no tiene originalmente un significado religioso sino que designa

simplemente 'la tierra habitada': el mundo, no simplemente como geografía sino como morada humana, teatro de la historia. Más allá de esa tierra, la 'oikoumene' desaparece. Como se leía en los viejos mapas sobre el mar, allende Gibraltar: *hic sunt leones*. Es el comercio, la conquista, la aventura, lo que ensancha el horizonte de la 'oikoumene', lo que humaniza al mundo y lo hace historia.

De esta ecumene habla el resucitado, según Hech. 1:8 "Jerusalem, Judea, Samaria y hasta los confines de la tierra". Y según ese itinerario articula Lucas la historia de los 'hechos' del Espíritu Santo en este tiempo de misión. Y así cierra Pablo una de sus cartas con una oración que queda inconclusa, soñando con reunir en su misión el centro y la periferia de la ecumene "Tengo un vivo deseo de llegar hasta ustedes [Roma] cuando vaya a España (Rom. 15:24). Así entra la ecumene en la visión de la fe. A partir de la soberanía y el amor de Dios manifestado y triunfante en Jesucristo, la tierra de los hombres es tierra de **misión**. En ella plantó Dios su tienda; la morada de los hombres vino a ser morada de Dios y hasta aquel día en que geografía, historia y templo lleguen a ser una sola cosa, la ecumene -nuestra tierra de pueblos, conflictos y esperanzas- es el lugar donde las comunidades cristianas anuncian y hacen presente ese futuro. Creo que este es el punto de partida para considerar nuestro tema. El ecumenismo viene definido a partir de **la relación entre geografía, historia y misión.**

Los historiadores del movimiento ecuménico suelen comenzar -luego de citar algunos antecedentes históricos- con los movimientos que nacen desde la mitad del siglo pasado (ver más arriba). ¿Por qué se dan esos hechos? Marc Boegner, uno de los patriarcas ecuménicos, da expresión al sentimiento de muchos de los que -entonces y ahora- participamos en el CMI al decir que "en este movimiento, que impulsa a la Iglesia hacia el cumplimiento de su voluntad, reconocemos la voluntad de Cristo, cabeza de la Iglesia".[31] Al tratar de entender la dinámica de ese movimiento, la mayor parte de las interpretaciones buscan la explicación en la obra del Espíritu **obrando en la conciencia de los cristianos y las iglesias.** El escándalo de su testimonio fragmentado, la contradicción de una iglesia dividida, la impotencia para atestiguar del amor de Dios ante un mundo necesitado, golpean en la conciencia de las iglesias, llamando al arrepentimiento, despertando el deseo de unidad y moviendo la voluntad. Poco a poco, la división viene a ser interpretada como pecado, infidelidad, desobediencia y negación frente a la voluntad explícita de Jesucristo y a la misión de su pueblo.

Estas interpretaciones, que podríamos llamar **idealistas**, no son en sí mismas erróneas. Pero, al no vincular claramente la evolución de la conciencia cristiana a los desarrollos históricos, pecan de simplistas. Los tropiezos y conflictos posteriores aparecen entonces como inexplicables, debidos a fallas morales, pérdida de entusiasmo o defecto de la voluntad. Es necesario, para entender lo que ocurrió y ocurre, re-ubicarlo en la tierra de los hombres. Las notaciones para hacerlo pueden indicarse fácilmente:

1) Si buscamos el marco histórico más amplio, deberíamos remontarnos a los orígenes mismos de lo que podríamos llamar 'la 'Cristiandad Occidental Moderna', tal como se gesta en los siglos XVI y XVII. Pues si bien es cierto que es la época de la división, de las controversias, incluso de las guerras religiosas, también lo es que los espíritus más preclaros comienzan a ver, más allá de los conflictos, **una nueva ecumene**, abierta por los descubrimientos geográficos, enriquecida por las nuevas ciencias, alimentada por 'el oro de las Indias' y evangelizada por la fe cristiana. Mientras pensadores como Vitoria comienzan a definir un derecho internacional y un derecho de gentes que permitan ocupar y dinamizar racionalmente y sin conflictos el nuevo espacio, otros buscan una visión unitiva de la fe, que permita a las iglesias transformarse en señal, prenda y motor de la unidad humana. Un hombre como Grocio refleja muy bien la unidad de ambas pasiones -derecho internacional, derecho de gentes, paz y unidad de la Cristiandad. La visión de los precursores -Pareus, Andreae, Calixtus, Dury, Spinola, Leibniz- quedó sepultada bajo los conflictos intra- y extra-eclesiásticos, pero no era ingenua: respondía a la realidad más profunda del nuevo tiempo y el nuevo espacio en que aparecen.

2) A partir de la Reforma, las iglesias se constituyen (particularmente, pero no exclusivamente en el protestantismo), tanto institucionalmente como en ethos y modalidades, en estrecha vinculación con las naciones-estado. Es cierto que el protestantismo norteamericano se organiza en iglesias libres, pero es fácil ver -como los estudios desde Richard Niebuhr a Robert Bellah lo demuestran- que tales iglesias están decisivamente marcadas por las condiciones de la sociedad y la cultura estadounidenses, y revelan más homogeneidad transconfesional que afinidad con sus pares confesionales de ultramar. Al mismo tiempo, todo el hemisferio nord-europeo y norteamericano se embarca en la realización de

un nuevo proyecto histórico: el mundo burgués capitalista, con su poderoso motor económico (el capitalismo industrial en sus diversas fases), sus notables realizaciones políticas (las democracias modernas) y su pujante desarrollo cultural (ciencia, tecnología, filosofía, arte y el indudable 'ethos' burgués). Las confesiones protestantes -sin duda según diversas modalidades y no sin conflictos- acompañan, corrigen, fortalecen y expresan ese proyecto histórico. Si lo dudáramos, bastaría una rápida mirada a la gran teología protestante del siglo XIX para confirmarlo. Es la cristiandad liberal burguesa. El Catolicismo Romano halló muy difícil el camino de esa integración. La larga lucha, al interior de la propia iglesia y con los estados y la cultura moderna recorre toda la historia de este periodo. Pero, poco a poco, el encuentro se consolida y el Vaticano II marca la integración (por cierto, no sin tensiones) a la modernidad.

3) El proyecto capitalista burgués es totalizador, una voluntad de ocupación de la ecumene; más aún, de unificación de la tierra de los hombres en una sola ecumene, unificada por la economía y penetrada por la democracia y la cultura occidentales. Su primer instrumento es la conquista y la colonización. La palabra 'descubrimiento', aplicada a la entrada del europeo en América, traiciona bien ese pensamiento: la tierra se hace humana, se torna ecumene, cuando el hombre occidental la habita y toma posesión de ella. Las iglesias cristianas siguen aquí la lógica de la iglesia primitiva. Se han extendido los horizontes y nuevamente deben encontrarse geografía, historia y misión. El gran movimiento misionero que culmina en el siglo XIX es la epopeya que realiza esa intención. Siguiendo mayormente la línea de la expansión colonial, las iglesias se 'extienden' a los territorios anexados a la ecumene por las diversas naciones.

¿Cómo responder a la problemática de la nueva ecumene?

Este es, si no me equivoco, el marco dentro del cual debemos interpretar el nacimiento del movimiento ecuménico contemporáneo. Así visto, corresponde a la toma de conciencia, por parte de los cristianos y de las iglesias, de dos realidades fundamentales:

1) El mundo occidental (capitalista, burgués, moderno) se reconoce y se integra crecientemente como una unidad (las llamadas 'guerras mundiales' son, estrictamente, movimientos al interior de esa unidad, conflictos acerca del modo de su integración y de los equilibrios de

poder en su interior -no por cierto menos importantes por ello). Este movimiento de unificación a niveles estructurales y superestructurales, ha sido suficientemente analizado y es totalmente superfluo volver sobre ello. El nacimiento del movimiento ecuménico está históricamente ligado a esta unificación. Basta una lectura somera de los materiales y conclusiones de las primeras conferencias ecuménicas para advertirlo. No debemos, sin embargo, pensar en un proceso automático, una especie de 'determinismo histórico hacia la unidad'. Es un movimiento que pasa por la reflexión, la voluntad y la acción de las iglesias. El hecho importante es que **la búsqueda de integración del mundo occidental plantea a las iglesias, a nivel institucional, espiritual, teológico y ético, preguntas y urgencias que no pueden responder en términos simplemente confesionales porque superan las fronteras nacionales que conformaron las confesiones.**

Sería innecesario resaltar esta relación entre la situación confesional y la problemática ecuménica si no fuera porque frecuentemente se plantean las cuestiones al revés, como si fueran las relaciones ecuménicas y sus órganos de expresión los que crearan los problemas a los que luego las iglesias deben responder. En realidad, es la imposibilidad histórica de resolver los problemas del mundo moderno desde la perspectiva confesional lo que ha obligado a las iglesias a entablar relaciones ecuménicas y crear órganos de operación de las mismas. En ese sentido, la simple tesis que presentamos es que **el Consejo Mundial de Iglesias es la forma institucional que toma la búsqueda de respuestas por parte de las iglesias a los problemas planteados por su existencia y misión en la nueva 'ecumene occidental moderna' en su expansión global.** El CMI no engendra ni agota el movimiento ecuménico moderno pero resulta "un instrumento singular y privilegiado" (JWG) y como tal refleja el ethos, la riqueza y las contradicciones de las iglesias en la ecumene moderna. Como organización, el CMI puede ser transformado, dejado de lado o disuelto. La problemática que lo hizo nacer persistirá y obligará a buscar o crear otros órganos de respuesta que trasciendan las tradiciones confesionales. En otros términos, los problemas que se plantean a nivel religioso, eclesiástico, teológico y ético son, directa o indirectamente, derivados de la problemática del mundo occidental moderno en su expansión mundial (la formación social capitalista-burguesa y los fenómenos del colonialismo, imperialismo y neocolonialismo).

2) Si el movimiento ecuménico y el CMI, como instrumento del mismo es una respuesta a esos problemas, ¿por qué se produce la crisis?

Hemos señalado en el primer capítulo las características de los temas sobre los que han girado y giran las tensiones en el movimiento ecuménico. Los temas conflictivos en el CMI lo subrayan:

(a) en torno a las reuniones del CWME en Bangkok y Sidney se discute la relación entre salvación/liberación, entre una concepción trascendental y una concepción histórica del Reino de Dios, entre un énfasis individual y un énfasis social;

(b) con respecto a diversas tomas de posición del Comité Central, del Secretariado General o de la CCIA en situaciones críticas de Asia, Africa y América Latina se discuten tanto las supuestas tendencias ideológicas y políticas de las mismas como la pertinencia de que un organismo eclesiástico tome posiciones en problemas políticos (en los cuales, se dice, carece de competencia y no tiene misión propia): se trataría de la invasión de un plano, de un reino o ámbito que no le corresponde;

(c) el Programa para Combatir el Racismo (PCR) y otras iniciativas de apoyo a movimientos populares (en algunos casos insurreccionales) focalizó el tema anterior, aunque impostado a veces sobre la cuestión de métodos políticos (el tema de la violencia);

(d) las discusiones en torno al proyecto de la JPSS y ciertas discusiones de Fe y Constitución y del 'lugar de la teología en el CMI' parecen girar sobre 'la confusión de planos': unidad de la iglesia/unidad de la humanidad, justicia de Dios/justicia humana, reino de Dios/proyecto histórico, esperanza escatológica/esperanza histórica.

¿Tienen estos temas un eje común? Hay que cuidarse aquí de las simplificaciones. Sin embargo, creo que podemos ofrecer un marco interpretativo. Dos líneas que han dominado las discusiones me parecen insuficientes y en esa medida, desorientadoras. La primera lo plantea como un problema exclusivamente teológico: se afrontarían dos teologías: una clásica, marcada por el reconocimiento de la trascendencia y otra secularizante; una vertical y otra horizontalista; una respetuosa de la especificidad de la fe y la otra en busca de síntesis, cuando no sincrética e ideologizada; una fiel a la justificación por la gracia por la sola fe y la otra teñida de activismo y justicia propia; una universal, las otras contextuales. Yo sería el último en negar que los temas teológicos aquí

mencionados son auténticos y deben ser discutidos. Pero creo que abstraer esa discusión de su contexto histórico y absolutizarla como eje mayor de los conflictos peca (cuando es de buena fe) de ingenuidad, como si la teología se engendrara en el vacío. Otros críticos, más inclinados a la interpretación histórico-política, creen ver reproducirse en el movimiento ecuménico la gran confrontación de oriente y occidente -prefigurada, según creen, en la recordada discusión Hromadka/Foster Dulles en la Asamblea constitutiva de Amsterdam. Para ellos, el problema reside en una (conciente o inconciente) instrumentación del movimiento ecuménico por 'la izquierda', aliándolo así al bloque oriental. Tampoco sería sensato negar que el conflicto este-oeste repercute en el CMI como en cualquier otra organización mundial. Pero no sería difícil mostrar, simplemente a base de las distintas discusiones y votaciones, que tal confrontación no constituye un eje dirimente de los problemas centrales que hemos mencionado. Si faltara aún una prueba de ello, la reciente discusión teológica en la Asamblea de Camberra sobre sincretismo/pureza doctrinal muestra que la virtual ausencia del 'este socialista' no hace diferencia alguna en los alineamientos.

Considero, más bien, que las líneas anteriores, en cuanto tienen de legítimo, deben ser integradas en un marco histórico más amplio, que tiene que ver con el nacimiento y la progresiva participación y toma de conciencia de sí de **una nueva realidad en la ecumene: un cristianismo distinto de la cristiandad occidental moderna en un mundo que lucha por quebrar el monopolio de una 'ecumene' controlada por Occidente**, en resumen, el llamado 'Tercer Mundo' y el cristianismo del Tercer Mundo. Conviene, al formular esta hipótesis, evitar todo romanticismo y simplismo. Por eso comenzamos señalando algunos hechos:

(1) La creciente presencia y participación de las iglesias del Tercer Mundo en el CMI desde Nueva Delhi (1961) es un hecho evidente y fácilmente documentable. No quiero recargar estas páginas con estadísticas, pero sería fácil mostrar tanto el crecimiento numérico en la participación de iglesias del Tercer Mundo como su rol protagónico entre Nueva Delhi (1961) y Uppsala (1968).

(2) El peso de esa participación sobre las temáticas: los problemas de 'construcción nacional' (nation-building) planteados por Asia desde la década del 1950, los problemas de racismo introducidos por Africa en las dos décadas siguientes y los de independencia-liberación presentados por los mismos actores, ahora con fuerte

presencia latinoamericana desde la Conferencia de Ginebra de 1966 y reflejados en Uppsala. Es en este contexto que el tema de la unidad se formula como "unidad de la iglesia y de la humanidad" y que se agudizan las discusiones sobre el significado de 'salvación.

(3) Tampoco es difícil mostrar que hay como dos etapas en ese proceso: una primera en que se toma conciencia de estos problemas y se buscan respuestas dentro del marco teológico-ético, ideológico y político de la cristiandad occidental moderna. Es el modelo de 'sociedad responsable' al que la asamblea deEvanston (1954) intenta darle una proyección mundial. Y son, sobre todo, los programas de 'desarrollo' de las décadas del 1950 y 1960. La segunda etapa se marca con la Conferencia de Iglesia y Sociedad (Ginebra, 1966), en que diversas voces del Tercer Mundo introducen formas de análisis, articulación teológica y acción extrañas a los modelos ecuménicos dominantes. Es el tema de la 'liberación' y del 'cambio estructural' que reclaman los pueblos oprimidos y dependientes.

(4) Esta interpretación se confirma si seguimos la forma en que las relaciones con la sociedad y los problemas de ésta se plantean en la Iglesia Católica Romana entre el Vaticano II y la primera gran reunión del Catolicismo en el Tercer Mundo luego del Concilio (Medellín 1968). Tal vez, precisamente porque el lapso es mucho más breve, porque se trata de una misma iglesia (y por lo tanto se excluyen las explicaciones confesionales) y porque tenemos la posibilidad de comparar directamente dos documentos clave: Gaudium et Spes del Vaticano II y *Paz y Justicia* (entre otros) de Medellín, la evidencia de la diferencia se hace muy clara.

(5) Finalmente, es importante rehusar las explicaciones maniqueas: no hay ni puede haber una delimitación precisa entre un 'cristianismo occidental moderno' y un 'cristianismo del Tercer Mundo' (en sí mismo ya diverso). La ecumene que el mundo occidental creó a partir del siglo XVI es una realidad y lo es también la expansión ecuménica de las iglesias y por lo tanto las relaciones entre ellas. **Pero es una'ecumene' conflictiva a todos los niveles (económico, político, cultural, religioso) y es esa conflictividad (más bien que la de este/oeste la que debe considerarse el eje central para la definición de la crisis y la búsqueda de un ecumenismo auténtico en el marco de una verdadera ecumene.**

Resumiendo: la vivienda de la humanidad es una casa dividida contra sí misma. Y esa división no es, en primer lugar, la confrontación ideológica de Este/Oeste, como nos quisieron hacer creer, **sino la división entre mundo rico y mundo pobre**, entre centros mundiales de poder y pueblos dependientes y explotados, una división que, si tiene su manifestación más dramática en el contraste entre países desarrollados y dependientes, está interiorizada en cada una de las sociedades que habitan la 'ecumene'. El dramático contraste entre el 'Nuevo Orden Económico Internacional' que las Naciones Unidas formulaban dos décadas atrás y el Nuevo Orden Mundial que nos promete el presidente Bush después de la Guerra del Golfo, marca muy bien el conflicto entre dos 'ecumenes' irreconciliables. Los cristianos que viven y tratan de entender su fe y su obediencia en función de los oprimidos en esta casa dividida, perciben que un 'ecumenismo' que permanezca dentro de los límites de la cristiandad occidental moderna tiene muy poco que decirles. **Para ellos, un verdadero ecumenismo sólo puede plasmarse en la búsqueda de una auténtica 'oikoumene'.** Y a su vez, la lucha por la ecumene -una sola habitación humana para una única familia humana- incluye la lucha por el ecumenismo (por un cristianismo verdaderamente a nivel de la familia humana). En esa tensión se encuadra, creo, la comprensión de la problemática ecuménica actual.

En busca de una estrategia

Más de una vez, las intervenciones de cristianos del Tercer Mundo subrayando este carácter conflictivo de la situación ecuménica, son interpretadas como rechazo, ruptura o repudio. Nuestra continuada -y a veces costosa- participación debería demostrar que tomamos una actitud más matizada y dialéctica al respecto. Se trata, sí, de analizar y comprender el problema tan claramente como sea posible. Y luego, de buscar juntos las estrategias más adecuadas para esa búsqueda de una ecumene y un ecumenismo, verdaderamente dignos de la soberanía universal de Jesucristo y de la unidad de la familia humana. En esta dirección añado algunos comentarios finales.

(1) Retomando las notas eclesiológicas desarrolladas brevemente en el capítulo precedente, insistiremos en que la conflictividad no puede ser transformada en fin: no corresponde ni a la voluntad

del Creador ni al propósito final de Dios. Por más graves y justificadas que sean las batallas que libramos, deben verse en proporciones simplemente humanas y relativas. Eso no significa, sin embargo, que carezcan de relación con la 'unidad' que esperamos. El Reino de Dios, que ha ingresado en nuestra historia, hace estallar en ella las falsas unidades basadas en la injusticia, la idolatría y la dominación y compromete a los cristianos en esa lucha.

En la realidad, estas luchas son siempre mediadas por interpretaciones e ideologías a las que no podemos asignar una validez final, pero sin las cuales no podemos realizar nada concreto. Una acción debe ser a la vez **testimonio** de la unidad que esperamos y **compromiso** con la lucha concreta y específica. La unidad de los cristianos -aun la unidad dentro del movimiento ecuménico- es una realidad escondida como esperanza en medio de nuestras luchas, una unidad en la que creemos y por ello debemos crear símbolos y manifestaciones de esa fe (aunque tales símbolos y manifestaciones estarán siempre como 'refractados' y 'quebrados', porque son mediados por y en nuestras luchas). Pero esas señales, de ninguna manera pueden constituirse en una 'ecumene de relevo', especie de cielos prematuros en que buscamos refugio, donde reine una paz que no es la paz de la justicia. La ecumene de Dios es la inspiración y el impulso de un verdadero ecumenismo, pero es también el juicio de todo ecumenismo fácil y superficial. Intercomunión, oración común, cooperación, consensos, se inscriben en esa tensión.

(2) ¿Es posible, en esta perspectiva, acercarnos un poco más a direcciones concretas para el movimiento ecuménico y específicamente para el CMI? El significado actual del CMI -y a la vez su más seria problemática- es la de ser el único instrumento institucional donde se encuentran y se confrontan 'ecumenismo' y 'ecumene', es decir, donde se hace visible, a nivel de la fe, la unidad necesaria, la falsa integración de dominación y la lucha por una verdadera paz en nuestro mundo. Por eso los cristianos del Tercer Mundo no podemos ver sino como anti-ecuménicos, en el sentido más profundo del término, los intentos de regresar a vías bilaterales, a discusiones y acuerdos confesionales, a hacer del ecumenismo nuevamente

una cuestión de la cristiandad occidental moderna, negando así la ecumene de Dios. Se trataría de un ecumenismo donde los cristianos y las iglesias del Tercer Mundo serían convidados de piedra, co-optados por presiones, incentivos materiales, personales o seducción, en conflictos y acuerdos que poco o nada tienen que ver con la realidad histórica de su fe. La virtualidad más importante del CMI no es la de reunir la gran mayoría de las mayores familias confesionales (aunque esto importa), ni la de tener iglesias del este y el oeste (aunque esto es necesario) sino la de constituirse en el lugar de encuentro, de cooperación y de lucha de la cristiandad occidental moderna y el cristianismo que se gesta entre los pueblos y las iglesias del mundo de los pobres y de los pobres del mundo. Por eso, no podemos renunciar a él, ni negociar su importancia, aun cuando debamos ejercer una constante crítica desde dentro del mismo.

(3) El hecho que señalamos plantea al CMI un problema fundamental en cuanto a su naturaleza y su funcionamiento. En el conflicto de interpretaciones y proyectos histórico-teológicos en que nos encontramos frente al mundo actual: **¿debe el CMI ser instrumento de uno de esos proyectos o aceptar la ambigüedad de una pluralidad sin resolución?** Sin duda es una pregunta difícil porque el concepto de 'pluralismo' de la tradición occidental moderna se presenta siempre como una fácil solución 'por encima de' o 'dejando de lado' la lucha. En ese sentido, el pluralismo ha operado como un mecanismo de control: se admite todo... y sigue todo lo mismo! Como hemos visto a lo largo de estas páginas, si bien la unidad de la iglesia es 'sui generis', no es una realidad aislada. La hemos visto vinculada a diversos proyectos históricos. Para una entidad como el CMI la relación entre unidad cristiana y proyecto histórico presenta una particular dificultad puesto que, cuestionado el modelo imperialista occidental, no hay ninguno que ofrezca un marco de referencia mundial para la búsqueda de la unidad. O más exactamente, hay varios: el más evidente es el **modelo imperialista** -representado por la integración propuesta para 'el nuevo orden mundial' formado en torno a una supuesta unificación del mercado mundial, un orden de seguridad mundial presidido por las potencias occidentales, un orden de comunicación mundial en manos de las transnacionales de la comunicación y una ideología de 'la historia cumplida'. En segundo lugar tenemos variedades

de **modelos reformistas**, basados en una recomposición (más o menos radical según el caso) de las ideas fundamentales de occidente, fuertemente marcado en la actualidad por la oposición a las opciones armamentistas y en diversa medida favorables a acuerdos como los del NIEO (New International Economic Order, tal como las Naciones Unidas lo propusieron en los años 1970). Finalmente, tenemos los proyectos llamados de '**liberación**', especialmente en regiones del Tercer Mundo, pero crecientemente asumidos por sectores marginados, desprotegidos o relegados (étnica, sexual o culturalmente) dentro del mundo desarrollado.

Estos diversos proyectos cuentan con el apoyo de sectores de las iglesias cristianas y por lo tanto están representados en el CMI. ¿Le es posible a una iglesia particular o a un organismo ecuménico, a nivel mundial, hacer una opción definida en este sentido? Tal alternativa parece inviable. El camino que el CMI parece tomar (y me parece el único posible), procura más bien establecer líneas amplias, las direcciones básicas que un proyecto histórico para nuestro tiempo ha de tener, y comprometer a las iglesias miembros con esas líneas. Los trabajos en torno a la JPSS, su continuación en la idea de un 'pacto' en la creación y defensa de la JPIC y las discusiones de ética política se encaminan en ese sentido. En alguna medida corresponden a lo que se llamó 'axiomas medios' o 'utopías concretas' en la década del 1950 y 1960 y a las líneas seguidas en encíclicas papales recientes como Laborem excercens, Sollicitudo rei socialis y Centesimus annus. Tales propuestas no definen un modelo específico, pero tienen al menos dos consecuencias significativas: (a) excluyen ciertas alternativas: parece evidente, por ejemplo, que el proyecto que caracterizamos como 'modelo imperialista occidental' queda excluído -de hecho, varios de sus rasgos específicos han sido explícitamente descartados o rechazados en declaraciones del CMI- de varias de las iglesias miembros y de la Iglesia Católica Romana; (b) la dirección marcada por JPSS y JPIC parece auspiciar y sustentar determinados programas, reflexiones y acciones en ámbitos particulares (sobre la paz, contra el militarismo y la opresión racial y sexual, en defensa de los derechos humanos concebidos en forma bastante inclusiva, a favor de reformas económicas en el sistema internacional, entre otras) sobre las que se centra a menudo la discusión de proyectos

históricos más generales. Así, por exclusión y selección de opciones concretas, parecería que el CMI escoge, de hecho, entre proyectos incluídos en la segunda y tercera alternativas mencionadas. Sus tensiones **internas** surgen de las diferencias y contradicciones entre ambas; las externas tienen que ver, en buena parte, con la exclusión de la primera.

(4) Un organismo como el CMI tiene, además, otra diversidad: la de los diversos movimientos que lo originaron (Fe y Constitución, Vida y Acción, Consejo Misionero, Comisión de Relaciones Internacionales, Consejo Mundial de Educación Cristiana). Tales movimientos representan temáticas ('concerns') propios, responden a las varias dimensiones de la vida y misión de la iglesia, convocan a sectores de diversas iglesias y han definido sus programas y objetivos. No sólo es impensable que tal diversidad venga a formar una unidad monolítica, sino que tal cosa no es deseable. Pero ello significa que, en la relación con los proyectos y modelos históricos, la pluralidad que surge de las iglesias se refleja también en la pluralidad de las diversas líneas programáticas del CMI. En otros términos, es inevitable (y tal vez deseable) que una u otra división, comisión, sub-unidad o programa se halle más definidamente vinculado a una u otra de las 'opciones' que forman 'la familia de opciones' que cabe dentro de las concepciones que hemos indicado. No hay duda que ello origina nuevas tensiones y una cierta 'desprolijidad' en la operación del CMI. Pero la total ausencia de contradicciones sólo podría lograrse al costo de una amputación de la realidad.

(5) El tema de 'la iglesia y los pobres' o 'la opción por los pobres' marca la contradicción fundamental de la ecumene: ¡el mundo que ha venido a ser una casa única, pero con sótanos y cámaras regias! El CMI ha estado tendido sobre esta contradicción. Pero no en forma estéril o meramente conflictiva. **En efecto, una historia de la relación entre las iglesias de los países centrales y las de los dependientes dentro del CMI, mostraría una relación dialéctica en la que a menudo las fuerzas de renovación de las primeras, han engendrado en las segundas un sentido de responsabilidad por sus propias sociedades, las han provisto de instrumentos de reflexión y análisis, y las han sensibilizado a su propio entorno. Y a su vez, las segundas han desafiado las presuposiciones ideológicas y culturales sobre**

las que, implícita y casi siempre inconcientemente, el occidente cristiano ha desarrollado sus posiciones sociales, sus pautas éticas y sus sistemas teológicos. Sin duda, se trata de una relación difícil y en ocasiones gravosa, porque revela una contradicción en 'la casa de Dios', la ecumene que Dios ha creado. Una contradicción que la Iglesia no puede soslayar ni resolver 'livianamente'. Una contradicción que sólo desaparecerá definitivamente en aquella ecumene 'donde mora la justicia', pero por la que es necesario trabajar ahora.

No es extraño que las iglesias que forman el CMI -y muy particularmente las de los países centrales, que lo constituyeron y definieron- se sientan a veces inquietas o irritadas por las tensiones que he mencionado. La experiencia de compartir un liderazgo que se ha ejercido 'desde siempre', por mayor que sea la buena voluntad, es siempre difícil. Y lo es más cuando surgen verdaderas discrepancias. También es normal que esas iglesias perciban el CMI como un ámbito particularmente difícil. En la esfera confesional, denominacional, las iglesias del mundo desarrollado tienen un mayor peso y las del Tercer Mundo, generalmente muy minoritarias frente a los grandes bloques europeo-norteamericanos de las confesiones, no representan un factor tan significativo como en el CMI, donde se suman en su problemática común. Por eso, puede percibirse esa alternativa como menos conflictiva y más viable. Frente a ello conviene insistir en que de lo que se trata en el CMI es de la 'focalización' de una realidad 'ecuménica, de una contradicción que atraviesa la vida de todas las iglesias, lo perciban ellas o no. Cuando el Ejército de Salvación suspendió su membresía en el CMI, no resolvió el problema: lo internalizó como se vio en la posición crítica que su propia comunidad en Zimbabwe tomó frente a la decisión del organismo central. En América Latina, las relaciones entre el CELAM y el COE han pasado en los últimos años por momentos de tensión, en relación con proyectos o grupos católicos o ecuménicos que han establecido relaciones con el CMI y desarrollaban actividades, o asumían posiciones críticas, en relación con la jerarquía de la Iglesia Católica. Descontando tanto los factores personales, como los desaciertos o imprudencias de uno y otro lado, un examen más profundo nos llevaría a ver que se trata de serias divergencias que corren dentro de todas las iglesias (católica, miembros del CMI y en el CMI mismo). Las

respuestas exclusivamente canónicas, formales o institucionales -necesarias y justificadas en su medida- no bastan para resolver tales divergencias. El reconocimiento, la explicitación y la franca discusión de las mismas, parece el único camino viable, no sólo en función de la relación ecuménica sino de la salud y fecundidad de las propias iglesias.

(6) Si aceptamos esta última afirmación, **la tarea principal del CMI es la de descubrir, reforzar y crear los instrumentos de ese encuentro/debate en torno de la misión de Dios en la ecumene de hoy**. Estos instrumentos (grupos, encuentros, consejos, intercambios, grupos mixtos de trabajo, etc.) tienen que abarcar el campo del pensamiento y de la acción, a nivel general y regional, con algunas formas más institucionalizadas y otras más ad hoc. Es la constante reflexión crítica sobre esa praxis ecuménica la que permite, sin negar el compromiso, sin pretender unificar artificialmente los proyectos al nivel del mínimo común denominador, acercarnos al proyecto misionero común que corresponde a una nueva ecumene. Es por eso que no me parece contradictoria ni caótica la gran variedad de actividades y líneas, no siempre muy bien coordinadas, que se advierten en el CMI. Y temo, en cambio, que todo intento prematuro de unificación, que sólo podría hacerse por eliminación, es decir, al precio del testimonio ecuménico o de la autenticidad misionera. Lo que sí me inquieta -y creo que exije rápidos cambios en el funcionamiento y organización interna es **la falta de un diálogo real**, dentro del propio CMI, entre todas estas diferentes y a veces divergentes actividades e instancias.

(7) Cuando se enuncia una línea como la del párrafo anterior, se plantea la cuestión de 'la autoridad de las iglesias miembros del CMI'. Surge así una discusión sobre la validez de un 'ecumenismo desde arriba' -a nivel de las super-estructuras eclesiásticas- y un 'ecumenismo desde abajo' -a saber, a partir de la vida congregacional, comunidades de base o diversos grupos ecuménicos. Una eclesiología de la univocidad -jerárquica o populista- concibe estas alternativas como excluyentes. Esta eclesiología me parece, como se desprende de lo propuesto en el capítulo anterior, tanto empírica como teológicamente inaceptable. Por el contrario, desde una interpretación analógica de la iglesia (una realidad que tiene diversos modos históricos de

expresión y realización), interesa más explorar las relaciones entre esas distintas formas de ecumenismo que determinar la legitimidad única de alguna de ellas. El 'ecumenismo desde arriba' crea un espacio y un marco indispensable a nivel mundial para el desarrollo de 'el combate por la ecumene'. El ecumenismo desde abajo es el 'taller' donde se elabora, por ensayo y error, la sustancia de la nueva ecumene.

Las propuestas de estas secciones pueden ser fácilmente interpretadas como una invitación a las 'vías medias', las armonizaciones o 'la convivencia pacífica'. Nada está más lejos de mi propósito. Entiendo el ecumenismo, en primer lugar y por sobre todo, como la lucha por la ecumene. En nuestra situación histórica eso significa el conflicto por la creación de una nueva 'ecumene en justicia' que reemplace a la 'ecumene occidental moderna' que es una estructura de dominación. **Se trata, pues, de saber qué clase de instrumento es el COE en función de esa búsqueda.** La combinación de las metáforas de campo de combate y taller de construcción me parece la más apta para denotar la provisoriedad y la esperanza que representa. No se trata del orden de las cosas terminadas sino del orden y la racionalidad de un proceso. Y corresponde hallar entonces las formas viables, las mediaciones posibles, sin permitir que ellas 'congelen la esperanza'. Nada, sin embargo, está asegurado. Por eso, el combate por la ecumene es un acto de fe. Su futuro inmediato se define en su propia praxis. Su futuro último es sólo la verdadera ecumene donde mora la justicia. En la tensión entre ambas se inscribe nuestro ecumenismo en toda su ambigüedad y su promesa.

APENDICE

Algunos apuntes sociológicos

Apéndice: algunos apuntes sociológicos

Repetidamente hemos utilizado en el texto referencias a interpretaciones sociológicas. Por eso me pareció conveniente incluir un breve Apéndice para aclarar el uso de éstas. No pretende ser un tratado sociológico ni tener ninguna originalidad sino sólo introducir a esta temática.

Teorías de conflicto

El marxismo tradicional no ha sido muy útil en la consideración de este tema ni muy efectivo para resolverlo en la práctica. Por su tendencia a reducir todas las contradicciones que se dan en la sociedad -de orden cultural, institucional, étnico o religioso- a la contradicción económica fundamental, resultaba que la solución de ésta, es decir la revolución socialista, resolvía automáticamente las demás. El resultado ha sido que, considerando que en los socialismos estaba en principio superada la contradicción de clases, todas las que aparecieran serían contradicciones no-antagónicas y por consiguiente sólo representaban la necesidad de evolución o perfeccionamiento. Esta tesis, sostenida por Engels y Suslov, resultó en la práctica del socialismo soviético en una gran rigidez, coerción y tradicionalismo. Contra ellos se ha dirigido la crítica de marxistas críticos como Marcuse o Bloch.

En nuestra época, la obra del sociólogo y filósofo alemán Georg Simmel, Der Streit ("La Lucha", 1908) abre una nueva consideración del tema. El conflicto es para él una forma de socialización: "Así como el mundo necesita tanto del amor como del odio, de las fuerzas de la atracción como de las del rechazo a fin de alcanzar una configuración (Gestalt), así la sociedad necesita, en cierta manera, una relación cuantitativa

de armonía y desarmonía, de asociación y competencia, de sostén mutuo y oposición a fin de alcanzar una cierta forma". Por no entender esta necesidad, la gente se hace una idea falsa de la unidad como si fuera exclusivamente coincidencia e integración. No se trata, para Simmel, de una absolutización del conflicto (como a veces se lo ha interpretado y como ocurría en otras filosofías). El conflicto en sí no basta para 'socializar', pero la unidad significa 'síntesis' y eso supone una medida de oposiciones. Se trata de una afirmación básicamente formal -a Simmel no le interesan los contenidos del conflicto sino la estructura conflictual.

La sociología 'funcionalista' (Talcott Parsons, Merton y otros) retoma el tema dentro de su visión orgánica de la sociedad. La sociedad es un 'sistema' en el que se ajustan roles, factores y funciones: el conflicto denuncia desajustes dentro del sistema y reclama entonces soluciones que reduzcan, desactiven o hagan desaparecer los elementos 'disfuncionales'. Lewis Coser ha sido quien, en esa línea, ha trabajado más cuidadosamente la noción de conflicto, procurando mostrar su potencialidad para la integración del sistema de la sociedad: "lejos de ser un factor 'negativo' que desgarra, el conflicto social puede cumplir un número de funciones determinadas en grupos y otras relaciones interpersonales", y "aumentar más bien que disminuir la adaptación o ajuste de relaciones o grupos sociales particulares" Se da por sentado que el conflicto puede ser positivo cuando surje entre personas y grupos "que comparten los valores básicos sobre los que descansa la legitimidad del sistema social."[32]

Este enfoque funcionalista ha sido criticado por Ralf Dahrendorf (Gesselschaft und Freiheit, 1965 y Pfade aus Utopia 1967). La visión funcionalista de un sistema es, para él, una utopía que, al no admitir las contradicciones, resulta en sociedades estáticas: "las estructuras existentes son consideradas definitivas" y el disenso es visto como "patológico". Las sociedades, contrariamente a lo que piensa el funcionalismo, no son 'sistemas' basados en 'consensos', sino el resultado de coerción y condicionamiento de algunos miembros por otros. Es una Herrschaftsverband, una "asociación coordenada imperativamente". Por eso "el origen estructural del conflicto en tales grupos debe buscarse en una relación de roles sociales ligados a expectativas de dominación o sujeción". Las sociedades se hallan, por lo tanto, en permanente mutación a menos que intervenga alguna fuerza que impide el cambio. Orden y conflicto no deben verse como opuestos sino como dialécticamente complementarios. El conflicto puede (y en casos debe) ser reprimido, regulado, canalizado, controlado, pero no puede ser abolido.

Es de dudar, sin embargo, que Dahrendorf haya exorcisado las premisas fundamentales del funcionalismo. Parecería que, finalmente, el conflicto resulta en cambios en las relaciones de poder **dentro del sistema.** En ese sentido, sigue siendo 'funcional al sistema'. Por medio de los cambios que el conflicto hace posible, el sistema se perpetúa. Pero aquí es necesario recuperar la noción marxista de 'contradicciones antagónicas' que no pueden ser resueltas dentro del sistema. No se trata de asignar a tales contradicciones un carácter cósmico o apocalíptico. Todos los sistemas tienen un grado de deterioro. El cambio de las condiciones materiales, las transformaciones en la percepción de la realidad y las nuevas relaciones sociales hacen que un sistema ya no sea viable. En ese caso, los 'conflictos' no apuntan ya a la necesidad de 'desarrollo' o 'reforma' sino a la transformación o revolución. En la experiencia histórica, cuando los sistemas llegan a tal situación, se tornan más y más rígidos, y provocan la radicalización de los conflictos y a menudo su reemplazo va acompañado de violentas explosiones sociales. Si bien hay que precaverse contra la tentación de considerar todos los conflictos como correspondiendo a estas situaciones, es importante no perder de vista este horizonte.

Tipos de conflictos

En las secciones siguientes de este Apéndice incluímos una serie de temas, mayormente elaborados dentro de una perspectiva funcionalista. Ya hemos señalado la falla básica de este enfoque. Estimo, sin embargo, que si evitamos reducir a dimensiones funcionales los conflictos, las precisiones que se hacen desde la perspectiva de esta sociología son útiles para evaluar y actuar frente a la mayor parte de los conflictos que confrontamos.

El sociólogo brasileño P. Demo[35] habla de cinco niveles de conflictos:

(1) conflicto dentro de roles sociales y entre ellos: por ejemplo la crisis en las fuerzas policiales o militares causada por el descrédito social en que caen (Conflicto-intra-roles) o el conflicto entre familia y profesión (Conflicto-inter-roles);

(2) conflictos dentro de grupos sociales particulares: por ejemplo, por la presidencia de un club;

(3) conflictos entre grupos sociales organizados (grupos de interés), sectores regionales o instituciones semi-organizadas en una sociedad o institución: por ej., laicos y clero (cuasi-grupos) o grupos organizados a favor o en contra de un tema específico;

(4) cuando un conflicto del tipo anterior abarca a un sector completo (por ej., confesional o racial) dentro de una sociedad;

(5) conflictos entre unidades mayores, autónomas, naciones o conflictos mundiales.

Lewis Coser distingue entre **conflictos realistas**, es decir los causados por la frustración de demandas dentro de una relación y donde las partes esperan obtener una ventaja como resultado del conflicto (por ejemplo., re-distribución de beneficios) y **conflictos no-realistas**, que no se originan en los fines en conflicto de los antagonistas sino en la necesidad de dar salida a tensiones de uno de los protagonistas o ambos.[36]

El mismo autor introduce otro tipo de distinciones que parecen útiles y distingue entre:

(1) **conflictos latentes** en una sociedad, es decir, que todavía no se han manifestado porque son incipientes o porque no hay un grupo definido que los encarne y **conflictos manifiestos** que han sido asumidos por un grupo específico;

(2) **conflictos institucionalizados** en la sociedad, como, por ej., partidos políticos y **conflictos des-institucionalizantes**, como lo que se produce en una revolución antes de su triunfo y

(3) entre **conflictos intra-sistémicos** (reforma) y **conflictos contra el sistema** (revolución) que el autor considera negativos.

El proceso del conflicto

Se trata aquí de describir etapas de desarrollo de un conflicto, que no siempre se dan de la misma manera ni son claramente identificables, pero que sirven como 'patrón' o 'modelo teórico' para analizar un conflicto:

(1) cuando existen dos o más grupos diferentes, con intereses y contra-intereses, relaciones de subordinación y gobierno, hay ya la posibilidad de un desdoblamiento: un conflicto **latente**;

(2) el conflicto se **manifiesta** cuando los grupos toman conciencia de la oposición de sus intereses o la inconveniencia o frustración producida por la relación;

(3) cuando los grupos asumen la defensa conciente de esos intereses opuestos el conflicto **cristaliza**;

(4) finalmente, los adversarios asumen una posición abierta, se **organizan** para librar el conflicto y definen sus metas y estrategias para alcanzarlas.

Los sociólogos suelen también evaluar un conflicto en términos de la intensidad y violencia que alcance. La violencia tiene que ver con la forma en que el conflicto se expresa: las relaciones de agresividad / cordialidad, tolerancia / intolerancia, comunicación / aislamiento, hasta llegar a la voluntad de mutua destrucción. La **intensidad** se refiere al grado de participación del grupo o sector envuelto en el conflicto, y la prioridad que los miembros de esos grupos asignen al conflicto.

El manejo de conflictos

Es en este punto donde Dahrendorf deja ver sus presuposiciones: sus observaciones tienen por objeto evidente 'regular' los conflictos a fin de aprovechar de la mejor manera posible los beneficios -cambio pacífico- y disminuir el peligro de desgarramiento o disrupción.

Regular un conflicto se opone a la idea de 'sofocarlo' o reprimirlo: no significa que el conflicto desaparezca o que necesariamente se haga menos intenso, sino que "se vuelva más controlable y que sea posible utilizar su potencial creativo para el desarrollo y transformación de la estructura social".

Los elementos de esa regulación son:

(1) la necesidad de aceptar como inevitables, legítimas y razonables las contraposiciones parciales y la defensa de los intereses en juego, evitando el rechazo obsesivo o la resignación pasiva;

(2) el abandono de todo intento 'utópico' de eliminar las raíces (?) del problema: lo más razonable es tratar de influenciar las formas de manifestación y aprovechar su variabilidad;

(3) la canalización de las contraposiciones, dándoles una forma establecida: organizar la situación a fin de evitar la violencia anárquica (por ejemplo, la reglamentación del derecho de huelga);

(4) la formulación de "reglas de juego" con las cuales las partes se comprometen: por ejemplo, la negociación (negociación directa entre las partes), la mediación (un tercero que sirve de comunicación entre las partes), el arbitraje (un tercero que decide y adjudica los reclamos e intereses de las partes, que voluntariamente se comprometen a aceptar sus decisiones) y arbitraje obligatorio (decidido por ley o autoridad superior).

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Notas

NOTAS

1. Lucas utiliza el vocablo 'diamerismos', literalmente 'división' (así VR y BJ) o 'disensión' (VP); Mateo, en cambio, utiliza 'makaira', literalmente 'daga' o 'espada' que el contexto VP traduce justificadamente como 'lucha'.

2. He desarrollado un poco más ampliamente el significado político de este proceso en *Toward a Christian Political Ethics* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), cap. 1.

3. Ver el cap. IV sobre conflictividad en el Consejo Mundial de Iglesias, páginas 40ss.

4. La interpretación de este texto paulino (1 Cor. 11:19), que aquí utilizamos sin pretender mayor precisión, es una cuestión debatida. El término 'airesis' (en plural) que traducimos 'disensiones' y que ha entrado en el vocabulario teológico y canónico como 'herejía', se refiere aquí, aparentemente, al problema de la celebración eucarística de la que trata el capítulo. Pero probablemente es una cita de una expresión: "es necesario (dei) que haya 'herejías'", de orden más general, que abarca divisiones y facciones de distinto tipo. En *Didascalia Siriaca* (6.5) aparece como un dicho de Jesús, y Justino en su *Diálogo con Trifón* lo cita igualmente como un dicho del Señor. Jean Héring (*La Premiere épitre de Saint Paul aux Corinthiens*; Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1949) sugiere que "podría tratarse de un 'agraphon', es decir, de un auténtico dicho del Señor no registrado por los evangelistas". La referencia a Mat. 18:7 o a 2 Pe. 2:1 podría corroborar esta posibilidad. La finalidad aquí atribuída al hecho 'inevitable' de las 'herejías', a saber comprobar la autenticidad de la fe, nos remonta también a otros pasajes paulinos (2 Cor. 10:18; 13:7; Rom. 14:18, cf. Sant. 1:3).

5. José B. Libanio. (Petrópolis: Ediciones Vozes, 1982).

6. Thomas Hobbes. *Leviatán* (México: Fondo de Cultura Económica, 1940, p. 102 [62]).

7. Los tratados eclesiológicos y canónicos tratan esta temática bajo los clásicos temas de apostasía, herejía, secta y cisma. Una discusión crítica de estos temas escapa a las posibilidades de esta publicación, pero sería sumamente útil. La información puede hallarse en diccionarios teológicos tales como *Dictionnaire de Théologie Catholique, Religion in Geschichte und Gegenwart*, etc. a los cuales remitimos.

8. Rubem Alves, *Protestatismo e Repressao* (Sao Paulo: Editora Atica) 1979.

9. Ralf Dahrendorf. *Pfade aus Utopia* (München, R. Piper, 1967) p. 261. Hay una versión parcial en Inglés: "Out of Utopia: toward a reorientation of sociological analysis" en *The American Journal of Sociology* (Vol. LXIV, July 1968-May 1969, pp. 115-127), la cita en p. 126.

10. Véanse al respecto las interesantes y valiosas observaciones de Hans Küng sobre el papel de la herejía en la historia de la iglesia: Hans Küng, La Iglesia (Barcelona, 1975) Sec. D/I,II y C/III.4.

11. Los autores Carl S. Dudley y Earl Hilgert, en su libro *New Testament Tensions and the Contemporary Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1987) han analizado en forma sumamente interesante los factores psico-sociales que jugaron en la 'formación de la comunidad' en el nacimiento de la Iglesia -tales como lenguaje y visión común, formación de una comunidad primaria, relaciones cara-a-cara, intimidad, etc. (esp. pp. 9-37).

12. S. L. Greenslade *Schism in the Early Church* (Londo:, SCM, 1964, 3a. ed.)

13. Otto Maduro *Religión y Conflicto Social* (México: CRT, 1978).

14. Bourdieu "Génese et structure du champ religieux" *Revue Francaise de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334. La cita de Francois Houtart se encuentra en *Sociologie de l'Eglise comme institution*, (Lovaina, 1973, p. 5).

15. Otto Maduro, *op. cit.* pp. 120-121, 199.

16. Samuel Laeuchli, *The Serpent and the Dove* (New York: Abingdon Press, 1967), pp. 241s el capítulo aludido es cap. V.

17. Jacques Paul Migne, *Patrologia Latina* "Vita" II/65, Vol. 8/494.

18. Los franciscanos representan esta protesta al interior de la iglesia. El conflicto entre los espirituales y los observantes deja al desnudo la lucha por la apropiación de la producción religiosa entre los sectores subalternos y la institución. Humberto Eco, en *El Nombre de la Rosa* ha novelado esta lucha. En la reconstrucción de la vida del pueblo, incluído lo religioso, a partir de los propios registros de la Inquisición, la obra del historiador francés Leroy Ladurie, *Montaillou: village occitan de 1294 a 1324* (Paris: Gallimard, 1975), ha consagrado un género de trabajo histórico que permite asomarnos a esa realidad que la 'historia oficial' ocultó bajo la calificación genérica de 'sectas y herejías'. Otro fascinante testimonio de la multivocidad de ese fenómeno aparece en el libro de Carlo Ginsburg, *Il formaggio e i vermi: il cosmo d'un mugnaio del '500* (Torino: G. Einardi, 1976).

19. El estudio clásico de las formaciones eclesiales es la obra de Ems Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (en *Gesammelte Schriften*, Tubingen, J.C.B. Mohr, 1923) Vol. I, Cap. III. La relación de estos movimientos con condiciones sociales, particularmente con referencia a los Estados Unidos, ha sido analizada por H. Richard Niebuhr en *The Social Sources of Denominationalism* (New York: Meridian Books, 1957).

20. Me refiero, entre otros, a los trabajos de H.H. Schmidt, *Shalom, "Frieden im Alten Testament* (Stuttgart: KBW Verlag, 1971), Hans Schmidt, *Frieden* (Berlin: Kreuz-Verlag, 1969) y referencias en von Rad, Gottwald y Klaus Wengst (con amplia bibliografía), *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* (London: SCM Press, 1987) para el NT. Bruegemann para AT y Klaus Wengst (con amplia bibliografía), *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* (London: SCM Press, 1987).

21. Norman K. Gottwald, The Tribes of Yahweh (Maryknoll: Orbis Press, 1979), particularmente las partes IX-XI et passim.

22. "Shalom in the Old Testament" en G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament,* Grand Rapids, Michigan: Eermans Publishing Company, 1976) art.: "Eirene", Vol. II, pp. 402, 406.

23. Hay una amplísima bibliografía sobre el tema. Para una bibliografía y puesta al día de las discusiones, sugerimos R. Scroggs, "The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research" en *New Testament Studies* 26 (1979-80), 165. En esta sección hemos utilizado mayormente las obras de Theissen y Horsley indicadas en el texto.

24. Gerd Theissen *Sociología del Movimiento de Jesús* (Santander: Sal Terrae, 1979), p. 102).

25. Richard Horsley *Sociology and the Jesus Movement,* (New York: The Crossroad Publishing Co., 1989) p. 136.

26. Elsa Támez, *Contra toda condena* (San José: C.R., DEI, 1991).

27. Néstor O. Míguez, *No como los otros que no tienen esperanza:* Ideología y estrategia del cristianismo paulino en la gentilidad (Tesis doctoral inédita; Buenos Aires: ISEDET, 1989).

28. Erich Fromm, *El arte de amar* (Buenos Aires: Paidós).

29. Ver un breve desarrollo de esta propuesta en *La fe en busca de eficacia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975), cap. VIII.

30. Utilizo el término 'responsabilidad' en el sentido de obligación y disposición de 'rendir cuentas', de 'dar razón' a otros del propio pensamiento y acción. El término inglés accountability con su raíz concreta en 'dar cuenta de' me parece traducir muy bien esta idea.

31. Marc Boegner *L'éxigence Oecuménique* (Paris: Editions Albin Michel, 1968) p. 337.

32. Lewis Coser *(The Functions of Social Conflict* (New York: Free Press, 1956), p. 8 y p. 152.

33. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset, 1979). p. 35.

34. Dominique Barbé *Uma teologia do conflito: a ñao-violencia ativa* (Sao Paulo, Edicioes Loyola, 1985). Una versión inglesa, que añade varias contribuciones de Barbé, y de la cual citamos, ha sido publicada por Orbis Books (Maryknoll: New York, 1989) bajo el título: *A Theology of Conflict and other Writings on Nonviolence.* La cita es de la p. 75

35. P. Demo *Conflito social;* (Petropolis: Editorial Vozes, 1973)

36. Lewis Coser, *Op. cit.*, p. 156.

56495YA FS
6-10-93' 32180
JBT 116

"...las iglesias se encuentran frecuentemente carentes de una adecuada comprensión de la naturaleza y funcionamiento del conflicto como realidad social y de una teología que les permita enfrentarlo en su dimensión religiosa, puesto que se han negado a admitir el conflicto como parte de su propia existencia. Por esta razón se les hace difícil articular una respuesta pastoral, tanto intra como interconfesionalmente. El resultado suele ser la intolerancia o un pluralismo paralizante. Parece, pues, indispensable una reflexión sostenida e interdisciplinario sobre la naturaleza social y la comprensión teológica del conflicto, tanto para la propia pastoral de las iglesias como para la relación ecuménica."

Encontramos hoy en nuestro medio grupos socialmente antagónicos que forman parte de la misma comunidad litúrgica. La unidad ideal en la que el conflicto, por principio, no puede tener lugar, ¿es válida aquí? La tensión de intereses se nos presenta aquí como una realidad de facto que no puede obviarse por razones dogmáticas. Quizás lo negativo no sea la realidad del conflicto, sino el habernos forjado una idea demasiado ideal de la unidad. Aunque muchas veces a lo largo de la historia de la iglesia los ejes de tensión se nos presentan como problemas doctrinales, en el fondo estas tensiones tienen que ver con la relación de la Iglesia con la Sociedad de la que forma parte. Calificar toda tensión como herejía o enfermedad, es asumir de antemano un cierto marco de referencia, condicionado socialmente y sacralizarlo. ¿Qué alternativas tenemos?

En *Conflicto y unidad en la iglesia* el Dr. Míguez Bonino aborda este tema con la claridad y precisión que siempre ha caracterizado sus escritos.

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01498 6774

INFORMATION
ICI
CONFERENCE INC.
3